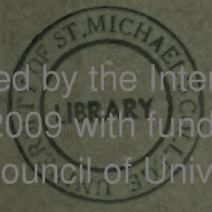
B
395
.S55
SMC

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01870475 9



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/platonundsokrate00sieg

PLATON UND SOKRATES

DARSTELLUNG
DES PLATONISCHEN LEBENSWERKES
AUF NEUER GRUNDLAGE

VON

Dr. CARL SIEGEL
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT CZERNOWITZ

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG
1920

Vorwort.

Von einem geistvollen Naturforscher unserer Zeit ist ein Kampf gegen die Hypothese in der Naturwissenschaft eröffnet worden. Mit Recht, soweit die Hypothese auftritt als Dogma, das die Weiterforschung hemmt, ja Tatsachen zu beugen unternimmt; zu Unrecht, wenn die Hypothese als Hebel der Forschung und Mittel der Darstellung auftritt und sich in ihrem Charakter nicht verkennt. Aber gerade diese Gefahr ist wohl heute angesichts der ebenso tiefgründigen wie weitreichenden Untersuchungen einer Philosophie des „Als Ob" geringer denn je.

So werden denn nicht nur praktische Hypothesen der naturwissenschaftlichen Forschung zu glänzenden Triumphen verhelfen wie bisher — sondern sie können und sollen in Zukunft dies tun, nicht beargwöhnt, vielmehr beglaubigt von einer richtig orientierten wissenschaftlichen Methodologie. Es gilt diese Methode über ihre ursprüngliche Domäne in ziemlich genauer Analogie auf geisteswissenschaftliche Gebiete zu übertragen — in weit ausgedehnterem Maße und in konsequenterer Form als es bisher geschehen. Eine ausgeführte Probe — eine Anwendung auf das unausschöpfbare Platonproblem — legt Verfasser im Vorstehenden vor, in erster Linie für jene bestimmt, die einen organischen Leitfaden beim Studium des platonischen Lebenswerks suchen.

Möge die Schrift aber auch ihre weitere Bestimmung nicht verfehlen, die Diskussion in der Fachwelt anzuregen bezüglich so mancher noch immer nicht endgültig gelöster Einzelfragen. Was immer ihr Ergebnis sein sollte, Bestätigung, Modifikation oder Widerlegung, in jedem Fall könnte das Werkchen — wie Verfasser sich schmeichelt — nicht ohne Nutzen sein, auch für die, die an Platon nicht zum ersten Male herantreten.

Das Manuskript befand sich, als der Weltkrieg ausbrach, bereits auf dem Wege zum Herrn Verleger. Dem Verfasser, der

durch mehrere Jahre zum Waffendienste eingerückt war und der sich seit $1^1/_2$ Jahren fast außerhalb jedes wissenschaftlichen Verkehrs mit dem Westen befindet, war es unmöglich, die seither erschienene Platon-Literatur zu berücksichtigen. Der Grundgedanke dürfte übrigens durch etwaige Neuerscheinungen kaum berührt werden. Auch jetzt wäre die Drucklegung für den Verfasser noch nicht möglich gewesen, wenn nicht die beiden Kustoden an der Wiener Hofbibliothek, Herr Privatdozent Dr. Edmund Groag und Dr. Karl Roretz, die Korrektur bereitwilligst übernommen hätten, wofür Ihnen hier herzlichst gedankt sei.

Czernowitz, Juni 1920.

C. Siegel.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Vorwort.		
Einleitung		1—7
I. Kapitel.	Xenophon als Quelle für Sokrates	8—16
II. Kapitel.	Das Bild der sokratischen Persönlichkeit	16—30
III. Kapitel.	Sokrates als Problem der Platonischen Philosophie	31—45
IV. Kapitel.	Die Entwicklung von Platons Metaphysik im Lichte dieser Hypothese	45—79
V. Kapitel.	Die Chronologie von Platons Schriften im Lichte dieser Hypothese	79—101
Schlußwort		101—106

Einleitung.

Die übliche heute mit der größten Gewissenhaftigkeit, ja oft mit genialem Spürsinn gehandhabte literarhistorische Methode in der Erklärung eines Mannes und seines Werkes ist vor allem gerichtet auf die Entdeckung und den Nachweis der von ihm benützten Quellen, sowie der in seinen Werken sich verratenden Einflüsse seitens seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Daß sich solche Einflüsse auch bei dem originalsten Geist finden lassen und ihre Feststellung von großer Bedeutung für das Verständnis der ganzen betreffenden Zeit, aber auch für die leichtere Erfassung und Analyse des Werkes, in gewissem Sinne sogar für seine Erklärung ist — wer wollte es leugnen? In die Irre gehen nur die, die da meinen, mit solcher Feststellung sei bereits das Werk völlig „erklärt". Wenn und wo dies der Fall ist, da kann jedenfalls das Werk nichts anderes denn ein Mosaik, sein Autor wenig mehr als ein Kompilator oder Eklektiker sein. Für eine richtige Schöpfung aber ist, wie für jeden lebendigen Organismus, das Charakteristische die innere Einheit trotz der Mannigfaltigkeit der sie zusammensetzenden oder vielmehr in sie eingehenden von ihr benützten Elemente. Nur wenn und soweit es gelingt, einen solchen Einheitspunkt aufzufinden, kann an eine Erklärung im wahren Sinne des Wortes geschritten werden. Und hier kommen die festgestellten Einflüsse in Betracht — doch nicht als erklärende Faktoren, vielmehr umgekehrt als zu erklärende Momente. Von jenem Einheitspunkt ausgehend, gilt es begreiflich zu machen, warum der Autor gerade diese und nicht andere verfügbare Momente benützt hat, gilt es zu zeigen, daß und warum die Assimilierung gerade der benützten Quellen für ihn naheliegend und seinem Werke dienlich sein mußte.

Wenn das soeben ganz allgemein Gesagte tatsächlich zu Recht besteht, so muß es im besonderen Maße auf eine so geniale

Persönlichkeit wie Platon Anwendung finden. Aber ist eine einheitliche Auffassung der Platonischen Werke überhaupt möglich, gibt es einen Schlüssel zum Verständnis seiner gesamten philosophischen Lehren? Zunächst scheint dies ganz unmöglich zu sein: Platon ist nicht wie etwa Spinoza oder Schopenhauer der Mann eines Werkes. Seine Anschauungen sind vielmehr niedergelegt in einer großen Reihe von Schriften, die sich über ein langes Leben verteilen, und sehr verschiedene, zum Teil ganz disparate Gedankenmotive klingen in ihnen an. Natürlich pflegt man auch hier wieder behufs Erklärung solcher Disparatheit sogleich auf wechselnde äußere Einflüsse seitens älterer und zeitgenössischer Philosophen hinzuweisen und daß Platon gar manches von Protagoras und Heraklit, von den Eleaten sowie den Pythagoräern gelernt und oft weitgehend ihnen Anschauungen entlehnt und sie verwendet hat, liegt ja so offen zu Tage, daß es niemand wird bestreiten wollen. Allein hier geht eben gerade erst das Problem an: Warum hat Platon diese und nicht andere Elemente aufgenommen und sich nutzbar gemacht, warum hat er sie da und dann, in der und keiner anderen Form sich zu eigen gemacht? Das sind die für ein wahres Verständnis entscheidenden Fragen und ihre Beantwortung kann nur dann als erledigt gelten, wenn es einen Schlüssel aufzufinden gelingt, der den Zugang zum Mittelpunkt des ganzen Baues erschließt, von wo aus sein Grundgefüge in voller Übersicht erscheint.

Läßt sich aber das Corpus der Platonischen Schriften wirklich als einen solchen einheitlichen Bau betrachten, läßt sich da ein Universalschlüssel finden? Unmöglich ist dies jedenfalls, wie für jeden auch nur oberflächlichen Kenner der platonischen Dialoge von vornherein klar, so lange man nicht eine Reihe von Werken, die offenbar dem Anfang und wieder dem Ende von Platons literarisch-wissenschaftlicher Tätigkeit angehören, absondert und außer Betracht läßt — Werke, von denen die einen der Ausbildung selbständiger Lehren vorausgegangen sind, während die anderen ihrer Ausbildung nachfolgten und die gewonnenen Anschauungen kritisch betrachteten, um sie teils wieder fallen zu lassen, teils wesentlich modifiziert beizubehalten: Dort Laches, Hippias senior, Lysis, Euthyphron und event. der Politeia erstes Buch; hier Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und die Gesetze. Die erstgenannten Schriften werden — wenigstens bis auf den Lysis — ziemlich

allgemein als sokratische, resp. als rein sokratische Werke [1]) oder als Jugenddialoge bezeichnet. Nur ziehen viele den Charmides, manche (wie Gomperz, Natorp, Ritter [2])) sogar noch den Protagoras herein, während einige wieder (Gomperz, Natorp und Raeder [3])) den Euthyphron ausschließen und einer späteren, originalen Schaffensperiode zuweisen wollen. Was hier die Zuweisung im Einzelnen bestimmt hat, speziell die Hereinziehung des Euthyphron und die Ausschließung des Charmides, wird genauer erst an späterer Stelle auszuführen sein. Hier sei nur allgemein bemerkt, daß uns als Kriterium für die Jugendwerke gilt: Das Beherrschtsein von den sicher sokratischen Grundüberzeugungen und dem sokratischen Verfahren einerseits, wie das Fehlen von offenbar platonischen Anschauungen andererseits, wenn solche auch keimhaft bereits da oder dort zwischen den Zeilen sich erkennen lassen. Als einzige Ausnahme könnte hier Lysis mit der einen oder anderen Stelle, wie weiter unten gezeigt werden soll, betrachtet werden, — eine Schwierigkeit, die als eine durch Annahme einer zweiten Redaktion zu beseitigende gedacht werden müßte (vgl. Kap. III). Daß die so definierte Jugendperiode zeitlich zugleich mit der unter den Augen des Meisters sich vollziehenden Schaffensperiode Platons zusammenfällt, soll damit noch nicht gesagt sein, wenn wir dies auch weiterhin (vgl. Kap. V) als sehr wahrscheinlich zu erweisen versuchen werden. Jedenfalls ist beachtenswert, daß die genannten als Jugendwerke betrachteten Schriften nicht nur einander in gewissem Sinne sehr nahe stehende Themen behandeln, sondern daß sie einen bestimmten Fragenkreis geradezu erschöpfen. Schon lange vor Sokrates galten ja den Griechen Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit als die Haupttugenden; daneben hat Sokrates auf keine Erscheinung des sozialen Lebens so sehr Wert gelegt wie auf die Freundschaft. Diese bildet nun gerade den Gegenstand des Lysis, während Laches, Staat (I. Buch) und Euthyphron die Frage behandeln:

---

[1]) Nicht anerkannt wird eine solche „sokratische" Schaffensperiode neuerdings seitens v. Arnim, Platons Jugenddialoge und die Entstehungsart des Phaidros. Leipzig 1914.

[2]) Theod. Gomperz, Griechische Denker. 2. Bd. Leipzig 1902. Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1902. Const. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. München 1910

[3]) Hans Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905.

Was ist Tapferkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit? Hier besonders mußte sich die Frage aufdrängen, wie sich denn die sokratische Grundüberzeugung, daß Tugend ein Wissen sei, erhärten lasse, während für die übrigen Kardinaltugenden wie Weisheit und Besonnenheit dies auf der Hand oder doch wenigstens viel näher lag. Hier mußte schon die tiefergreifende Frage einsetzen, ob sich jenes Tugendwissen mit dem Wissen im gewöhnlichen Sinne decke. Ist Weisheit verschieden vom Fachwissen? Das ist aber gerade das Thema des Hippias. Die Frage: Was ist Besonnenheit? wird endlich im Charmides behandelt und gewiß schloß sich diese oben nicht genannte Schrift demnächst den von uns als Jugenddialogen bezeichneten an. Wenn wir sie nicht zu den sokratischen rechnen, so geschieht dies aus dem einfachen Grunde, weil sie dem oben angegebenen Kriterium nicht mehr entspricht. Was aber auf der anderen Seite die oben genannte Werkreihe: Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und Gesetze betrifft, so besteht heute, namentlich seit Anwendung der sprachstatistischen Methode, durchgängige Übereinstimmung in der Erkenntnis, daß sie dem alternden Platon angehört. Heute wird ziemlich allgemein angenommen, daß sie eine ganz neue Phase in der Entwicklung seiner Anschauungen, eine Umbildung seiner bis dahin vertretenen Philosophie darstellt.

Schalten wir also die genannten Jugenddialoge und andrerseits diese Alterswerke aus, so gehört, was dann übrig bleibt von platonischen Werken, größtenteils der Vorbereitung und der erstmaligen Entwicklung metaphysischer Anschauungen an. Vor allem kommen da in Betracht: Apologie und Kriton einerseits, Charmides und Protagoras andrerseits für die Wurzeln der platonischen Metaphysik, für ihre eigentliche Entwicklung Gorgias, Menon, Phaidros, Phaidon, Symposion, Politeia (in gewissem Sinne auch noch Timaeus) und endlich Theaitetos, Werke, in denen in engstem Zusammenhang mit dem Grundkern platonischer Philosophie d. i. der Ideenlehre die Lehre von der Anamnese, von der Dreiteiligkeit und Unsterblichkeit der Seele, sowie endlich die Eroslehre dargelegt werden.

Für diesen mehr oder weniger von der gesamten neueren Platonforschung als Grundstock der platonischen Werke angesehenen Komplex, der zugleich in der gewählten Anordnung die sukzessive Entwicklung der platonischen Ideenlehre darstellt,

fragen wir also: Gibt es einen Universalschlüssel zum Verständnis? Nur insoferne man eben diesen Standpunkt bejaht, ist man erst von der Philosophie, resp. der Metaphysik Platons zu sprechen berechtigt. Und der Schlüssel, der das Verständnis für diese Philosophie als Ganzes (nicht für diese und jene platonische Lehre oder ihre Summe) eröffnen soll, ist, wie zu zeigen sich vorliegende Schrift zur Aufgabe gemacht hat, durch die These gegeben: Platons Metaphysik stellt den Versuch dar, des Sokrates Persönlichkeit, Wirken, Leben und Sterben philosophisch zu erklären und zu rechtfertigen. Negativ gewendet besagt das offenbar: Platons Metaphysik stellt nicht eine bloße Ausführung und Fortsetzung der sokratischen Lehre, aber auch nicht ihre Vertiefung oder Umbildung dar. Oder kürzer: Von entscheidender Bedeutung für Platons Philosophie und ihre Ausbildung war überhaupt nicht die Lehre des Sokrates und konnte es nicht sein, vielmehr ausschließlich die Persönlichkeit und das Wirken des Sokrates. Das erste schließt sich von selbst aus, sobald man sich klar gemacht hat, daß eine „Lehre" des Sokrates überhaupt nicht existiert hat, daß dieser kein Philosoph, wenigstens im Sinne des Vertreters eines Systems, vielmehr ein Praktiker war — allerdings mit eminent philosophischem Kopf und getragen von einigen wenigen allgemeinsten Überzeugungen.

Nicht eine Lehre also war es, aus der Platons Philosophie erwuchs, sondern das praktische Leben des Sokrates, an dem sich sein Denken entzündete, freilich auch nicht in dem Sinne, als ob Platon jene Praxis einfach in theoretische Lehre umgesetzt hätte. Vielmehr galt es die Praxis metaphysisch zu fundieren. Was die Philosophie nach ihrer üblichen Auffassung als Weltanschauung bezüglich der Welt im großen zu tun hat, für diesen Mikrokosmus — Sokrates — zu leisten oder also zu zeigen, was diese Welt in ihrem Innersten zusammenhält.

Zur restlosen Verdeutlichung des Sinnes der hier zu vertretenden These sollen schließlich noch gewisse mehr oder weniger naheliegende Mißverständnisse von vornherein abgelehnt werden. Haben wir bisher, wenn auch kurz, so doch mit aller Schärfe gesagt, was wir meinen, so wollen wir immerhin jetzt noch sagen, was wir nicht meinen. Mit unserer These soll nicht gesagt sein, daß sich Platon die Frage: Wie ist eine Erscheinung wie die des Sokrates möglich? bewußt vorlegte,

sondern nur daß unter diesem Gesichtspunkt verschiedene Seiten der platonischen Philosophie insbesondere seiner Ideenlehre, verständlich werden im Sinne einer naturwissenschaftlichen Hypothese, die zur Übersicht und weiteren Fragestellung auch dann brauchbar ist, wenn sie auf Wahrheit nicht Anspruch zu machen vermag.

Und noch ein zweites Mißverständnis sei abgewehrt. Man könnte nämlich vielleicht meinen, daß mit unserer Hypothese eine Anschauung ihre Wiederauferstehung erlebt, die vor ungefähr einem halben Jahrhundert mit größtem Nachdruck vertreten, heute nur noch als eine groteske Verirrung eines geistreichen Forschers vom gewissenhaften Philosophiehistoriker angemerkt zu werden verdient. Ich meine die These Eduard Munks, der die Ansicht entwickelte, daß mit Ausschluß der unechten, ferner der Jugendschriften (Alkibiades I, Hippias II, Lysis) und einiger anderer, die besonderer Veranlassung ihr Dasein verdanken (Menexenos und Gesetze), Platons Werk ein „vollständiges Bild von Sokrates Leben, von seiner Weihe zum Philosophen durch Parmenides bis zu seinem Tode im Phädon", gebe. Auf Grund seiner These, die er folgendermaßen formuliert: „Die Gesamtheit der platonischen Schriften bildet ein poetisch-philosophisches Ganze, worin in dem idealen Leben des wahren Philosophen die ideale Entwicklungsgeschichte der wahren Philosophie dargestellt werden soll" (S. IX), glaubt er die Werke in eine feste chronologische Reihenfolge einordnen zu können, die, wenn sie auch nicht der „ziemlich gleichgültigen" wirklichen Abfassungsfolge entspricht, doch jedenfalls die Ordnung darstellt, „nach welcher Platon wollte, daß sie seine Leser kennen lernen sollten" (S. 27). Nach Munk ist sonach Platon weniger Philosoph als vielmehr Dichter oder mit künstlerischer Gestaltungskraft begabter Historiker. Soll ja doch nach ihm Platons Lebenswerk sein eine „vollständige Biographie des Sokrates und zwar nicht eine trockene Erzählung des Lebens, sondern eine wahrhaft lebendige Darstellung, die uns den Helden selbst, wie er leibt und lebt, wie er denkt und handelt, vorführt" (S. 26). Hätte Munk Recht, so dürfte man kühn behaupten: Wenn Platons Werk zugleich ein philosophisches System wurde, so ist dies nicht eigentlich sein Verdienst, sondern ist bewirkt durch den Sokratischen Lebenslauf, der nach Munk wunderbarer Weise gerade „die fortschreitende Entwicklung der Philosophie" darstellen

müßte. Platon käme also danach bestenfalls das Verdienst der richtigen Erkenntnis zu, daß eben in Sokrates die Verkörperung der Philosophie erschienen war. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß man damit weiter die Anschauung verknüpfen müßte, Platons Schriften stellen nicht einen Entwicklungsgang des Autors dar, sondern die sukzessive Ausführung der von allem Anfang an glücklich erkannten und von da an feststehenden Aufgabe: Schilderung des idealen sokratischen Lebens.

Nach unserer These handelt es sich aber nicht — um sie prägnant der anderen gegenüber zu stellen — um die Schilderung eines philosophischen Lebens, sondern eher um die philosophische Schilderung eines Lebens oder — genauer gesprochen — um eine philosophische Fundierung und Deutung von Sokrates Persönlichkeit an der Hand seines Lebens. So erklärt unsere Hypothese zugleich, wie Munks These überhaupt mit einigem Scheine wenigstens vertreten werden konnte. Denn so viel ist ja klar: Ist unsere Grundthese richtig, so muß sich naturgemäß aus den verschiedenen Schriften Platons das sokratische Leben wenigstens in seinen Höhepunkten und nach seinen markantesten Seiten gewinnen lassen. Nur ist mit dem, was nach Munk als eigentliches Ziel erscheint oder worin sich Platons Werk erschöpfen soll, nur erst das Thema angegeben, über das nach unserer Anschauung Platon philosophiert hat. [1])

---

[1]) Am nächsten scheint unserer Grundhypothese und ihrer Voraussetzung in unserer Auffassung von Sokrates Eug. Kühnemann (Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Platon. Berlin und Stuttgart 1899) zu kommen. Auch für Kühnemann ist Sokrates zunächst der reine Praktiker. „Bei dem Meister — sagt er — handelt es sich nicht um Theorien, sondern alles war Praxis und Methode, unmittelbares produktives Bilden." (S. 270.) Diese Auffassung findet sich übrigens noch öfter in der Literatur vertreten, vgl. insbesondere Windelbands schönes Wort: „Was bei Sokrates ein unbefangener Ausfluß seiner genialen Natur gewesen war, das wurde bei Platon zur bewußten Lebensgestaltung" (Platon, Stuttgart 1900. S. 30). Desgleichen betont Kühnemann die Bedeutung der sokratischen Persönlichkeit für die Entwicklung von Platons Lehre, indem er unter Hinweis auf ähnliche Anschauungen von Baur und Zeller von Platon sagt: „Das große Motiv der neu zu erzeugenden Wissenschaft ist ihm gar nicht abzulösen von jener Urerfahrung, mit der seine intellektuelle Existenz begann, dem großen Eindruck der sokratischen Persönlichkeit" (S. 269). Und sehr schön ist es, wie K. endlich aus diesem Verhältnis heraus die Kunstform bei Platon als notwendig zu begreifen sucht: „Was menschliches Verhältnis ist im Ursprung, kann nur herausgebracht werden im künstlerischen Bild" (S. 269). Im Übrigen erscheint die zuerst betonte Grundauffassung im Einzelnen kaum weiter

I. Kapitel.

Xenophon als Quelle für Sokrates.

Nach dem in der Einleitung Gesagten müssen wir, bevor wir den näheren Sinn unserer These oder Hypothese entwickeln, vollends ihre Möglichkeit und Fruchtbarkeit begründen und darlegen können, ein Bild jener sokratischen Persönlichkeit und Wirksamkeit zu gewinnen versuchen, die den Vorwurf der platonischen Philosophie bilden soll. Damit stoßen wir aber, wie bekannt, auf eine große Schwierigkeit. Je populärer die Figur eines Sokrates ist, so daß sie jedes Kind zu kennen scheint, um so umstrittener ist sie in den Kreisen der berufenen Kenner. Ist Sokrates ein Sophist für die einen, so ist er ihr direktes Gegenbild für die anderen; bald erscheint er als weltfremder Eigenbrödler, bald als sozialer Reformer, hier als religiöser, ja förmlich gottestrunkener Mann, dort als Atheist oder gar als Lehrer des Atheismus. Die Gründe dieser Divergenz sind ebenso durchsichtig wie bekannt: Sokrates hat selbst nichts geschrieben, die auf ihn zurückgehenden Schulen aber entfernen sich weit voneinander, ja stehen sich zum Teil in direktem Gegensatz gegenüber. So bleibt als direkte Quelle nur Platon und Xenophon übrig, denn des Aristoteles Anschauungen gehen wohl größtenteils wieder auf die Platons zurück. Zwar hat man neuerdings wenigstens nach einer bestimmten Richtung Aristophanes als zuverlässige Quelle für Sokrates zu benützen versucht, allein entschieden mit Unrecht. Schon die Skrupellosigkeit der Komödiendichter überhaupt, wie auch Busse richtig hervorhebt, spricht gegen eine derartige Verwendung. Dazu kommt, daß es Aristophanes ganz allgemein um die Bekämpfung einer Zeitströmung, nämlich der Aufklärung, zu tun war. Nun ist ja Sokrates tatsächlich aus dieser Richtung hervorgegangen

durchgeführt. Nur gelegentlich der Darstellung des Symposion kommt sie wieder vorteilhaft zur Geltung; bezüglich dieses Werkes heißt es: „Platon nimmt seine (des Sokrates) positive Urkraft und entwickelt von ihr aus, was Sokrates und seine Tat ist. Diese Kraft ist aber die der Liebe. In dem Problem der Liebe entwickelt er das Problem Wahrheit . . . . Damit wird zu einem Grundgedanken des Kultur- und Lebensverständnisses geadelt und erweitert, was bei Sokrates ein rein individueller Charakterzug und fast nur neckische Form des geistigen Austauschs."

und da er andererseits die weitaus bekannteste und durch sein Äußeres zur Verspottung wohl dankbarste Figur gewesen ist, so begreift man, daß Aristophanes ihn als Typus des Aufklärungsphilosophen zu stempeln unternehmen konnte. Damit ist aber von vornherein gegeben, daß unter der Maske des Sokrates bei unserem Komödiendichter die für einen solchen dankbarsten Seiten verschiedener anderer Vertreter jener Strömung ihre Verwendung finden konnten, ja mußten. In der Tat findet man z. B. die bekannte Protagoras zugeschriebene Versicherung, die schlechtere Sache zur besseren machen zu können, sowie insbesondere die nachweislich auf Diogenes von Apollonia zu beziehenden naturphilosophischen Doktrinen. Übrigens scheint die aristophanische Darstellung des Sokrates schon den Zeitgenossen nicht zugesagt zu haben, denn nachdem das Drama so gut wie durchgefallen war, unterzog es der Autor einer Neubearbeitung, wobei Sokrates nicht mehr bis zum Schluß Hauptperson ist, vielmehr im zweiten Teile ganz zurücktritt und die Verfechtung der neuen Richtung einer symbolischen Figur überläßt. Diese Abänderung dürfte sonach wohl mit Recht darauf bezogen werden, daß der Mißerfolg des Stückes in jener Form wenigstens zum guten Teil auf die als unzutreffend und geschmacklos empfundene Darstellung des Sokrates ging. Daß der Totalsokrates des Platon ein anderer als der Xenophons ist, kann niemandem entgehen. Darum wurde früher vielfach gestritten, wer von den beiden der zuverlässigere Gewährsmann sei. Während in letzter Zeit sich sehr viele ohne weiteres für Platon und nur ganz wenige für Xenophon entschieden, wird von manchen die Notwendigkeit empfunden, die beiden überlieferten Bilder so zu retouchieren, bis sie zur Deckung oder doch zur Verschmelzung gebracht werden könnten. Für uns hier entfällt offenbar eine derartige Erwägung ganz; denn stützten wir uns für unsere Zwecke auf Platon, so würden wir uns in einem richtigen Zirkel bewegen.

In unserer vorläufigen Ausschaltung Platons ist aber natürlich a priori nicht im geringsten ein Werturteil über dessen Sokratesbild impliziert. Nur das eine freilich steht unter Voraussetzung des Zutreffens unserer Grundhypothese in Verbindung mit der von Platon geübten Methode, die philosophische Rechtfertigung des Sokrates ihm selbst — wenn auch mit gewissen Vorbehalten — in den Mund zu legen, von vornherein fest, daß

der platonische Sokrates zur Gänze der historische nicht sein kann, ja auch offenbar nicht sein will. So weit aber die Züge des platonischen Bildes sich passend in das von uns anderswoher gewonnene Bild einfügen lassen und nicht irgendwie dem Grundcharakter zuwiderlaufen, werden wir sie bereitwilligst auch tatsächlich aufnehmen.

Wenn aber für uns — wie selbstverständlich — Platon und aus dem gleichen Grund auch Aristoteles zunächst als Quelle nicht in Betracht kommen kann, so bleibt für uns kein anderer Gewährsmann übrig als Xenophon. Dies scheint jedoch eine Schwierigkeit mit sich zu bringen. Wenn nämlich die heute großenteils übliche geringschätzende Wertung Xenophons d. i. vor allem seiner sokratischen Denkwürdigkeiten als Quelle für Sokrates (Sokrates seinem ganzen Wesen nach genommen) zu Recht besteht, so scheint unser Unternehmen fast unmöglich gemacht zu sein.

Wir müssen sonach die gegen Xenophon vorgebrachten Bedenken einer näheren Prüfung unterziehen; vielleicht können wir nachher doch von neuem Mut schöpfen. Sämtliche gegen Xenophon und speziell seine sokratischen Denkwürdigkeiten erhobenen Einwände lassen sich wohl auf folgende drei Hauptmomente bringen:

1. Diese Schrift ist nur zum kleinsten Teile wirklich xenophontisch, im übrigen ein Produkt späterer Einschiebungen.

2. Xenophon hatte nicht die Befähigung eine als brauchbare Quelle der sokratischen Lehre dienende Darstellung zu liefern.

3. Xenophon wollte nicht einen historischen Bericht über Sokrates geben, sondern nur in einem fiktiven Rahmen seine Anschauungen gegen Aristipp und zugunsten des Antisthenes geben.

Das erste Moment findet heute als durchschlagender Einwand gegen die Benutzbarkeit von Xenophons Memorabilien kaum mehr Unterstützung, um so mehr als die hier in Betracht kommenden Darlegungen der verschiedenen Autoren wie Krohn, Schenkl und J. J. Hartman sich bezüglich der als echt anzuerkennenden Partien vielfach widersprechen und sich so gegenseitig geradezu aufheben. Mit Recht tut es E. Pfleiderer um den vielen Scharfsinn leid, welcher hier meist vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht und sich künstlich verschließt gegen ein ein-

faches unbefangenes, psychologisch natürliches und damit ganz befriedigendes Verständnis; er verweist übrigens auch sehr zutreffend auf die Schwierigkeiten solcher Lebenserinnerungen, wie sie uns hier seitens Xenophons vorliegen. Übrigens scheint heute die hyperkritische Beurteilung des Echtheitsbestands der Memorabilien auch in philologischen Kreisen bereits wieder verlassen zu sein; so wird in Christs bekanntem Handbuch von dem Werke ausdrücklich gesagt, daß es als Ganzes „nach Gedanken, Stil und Sprache durchaus xenophontisch" sei. Andererseits soll natürlich nicht bestritten werden, daß die eine oder andere Partie tatsächlich unecht sein dürfte und somit für die Benutzung ausscheiden müsse. Was aber übrig bleibt, ist ein noch so ansehnlicher, ja überwiegender Teil des Ganzen, daß von hier aus die Ablehnung der Memorabilien, als Quelle überhaupt, zu befürworten schlechterdings absurd erscheint.

Dagegen bedürfen die zwei anderen Momente eines etwas näheren Eingehens. Wir beginnen mit dem Vorwurf: Xenophon wollte nicht einen historischen Bericht geben. Gegenüber einer solchen Anschauung muß darauf hingewiesen werden, daß wir in der xenophontischen Darstellung besondere Unterschiede hervorgehoben bemerken. So werden in vielen Fällen die Namen der Unterredner genannt, wobei Xenophon sich als selbst zugegen bezeichnet oder wieder erklärt, daß er von jenem Gespräche nur gehört habe. In anderen Fällen wird unbestimmter „jemand" gesagt oder wieder ein Unterredner nicht eigens genannt. Auch heißt es gelegentlich ausdrücklich: „Hierüber denke ich anders." Hätte also Xenophon nicht einen treuen Bericht geben wollen, so hätte er müssen geradezu den Schein wenigstens eines solchen erwecken wollen, — eine Handlungsweise, die man doch wohl kaum für wahrscheinlich halten dürfte. Das eine allerdings ist richtig: Der Gesichtskreis ist von vornherein ein einseitiger infolge der bei Abfassung seiner Schrift verfolgten bekannten Tendenz. Er will beweisen, wie nützlich das Wirken seines Meisters gewesen; so ist es begreiflich, z. B. daß er den Utilitätsgedanken besonders stark hervortreten läßt. Ob er demgegenüber etwas anderes speziell zurücktreten lassen wollte z. B. die Gedanken über Verbesserung des gesamten sozialen Zustands, wie Döring meint, erscheint ziemlich fraglich.

Wenden wir uns nun dem dritten Vorwurfe zu: Xenophon konnte nicht einen historischen Bericht geben — so soll das

erstens aus dem Wesen Xenophons abgeleitet werden und zweitens aus dem tatsächlich vorliegenden Bestand der Memorabilien. Bezüglich des ersten wird darauf hingewiesen, daß er ein durchaus unphilosophischer Kopf, Reiteroberst und Landwirt, aber nicht ein Denker gewesen, der überdies nur verhältnismäßig kurze Zeit und in früher Jugend den gedanklichen Umgang seines Meisters genossen hat, und der somit der hochfliegenden Philosophie eines Sokrates, wie sie eben nach Platons Werken vorgestellt zu werden pflegt, absolut nicht gewachsen war. Daß dieser Einwand in dem Augenblick hinfällig wird, in welchem sich herausstellt, daß eben jenes eingebürgerte Bild von Sokrates ein wesentlich durch die Brille Platons gesehenes und verfälschtes ist, da Sokrates eben nicht ein systematischer Philosoph, sondern ein praktischer Ethiker, liegt auf der Hand.

Was aber den zweiten Punkt betrifft, der neuerdings insbesondere von Th. Klett betont und ausführlich entwickelt worden ist, so verdient derselbe eine nähere Prüfung. Klett wirft den Denkwürdigkeiten vor: Vielfache Unbestimmtheit in der Erfassung des jeweils maßgebenden Gesichtspunkts und Inkonsequenz seiner Durchführung, Unklarheit der Disposition und Schwerfälligkeit der Verbindung, statt dessen rein äußerliche Anreihung, endlich Wiederholungen und direkte Widersprüche! Aber gerade diese Schwächen sind im gewissen Sinne von großem Wert. Zunächst zeigen sie, wie besonders die Inkonsequenz und Unklarheit der Disposition, daß der Autor — wenn es sich überhaupt um ein von ihm selbst herausgegebenes Werk und nicht etwa um lose erst von anderer Hand zusammengeschweißte Entwürfe handelt (vgl. Christ) — keine große Gestaltungskraft besitzt, also bei seinem Werke jedenfalls von einer freien Dichtung im Sinne Platons keine Rede sein kann. Ja noch mehr. Die sichtliche Freude, über Sokrates überhaupt möglichst viel von dem, woran er sich erinnert, zu berichten, interferiert mit der bestimmten Absicht der Verteidigung und mußte so geradezu Inkonsequenz und Unklarheit der Disposition erzeugen. Das Moment der Schwerfälligkeit der Verbindung und der Wiederholungen aber weist speziell darauf hin, daß es galt, eine Reihe von einzelnen Erinnerungen zusammenzulegen, und insofern konnte es sich natürlich nicht um logische Gliederung des Stoffes, sondern um eine psychologisch-assoziative Anreihung handeln. Man vergleiche

z. B. wie Xenophon auf Antiphon zu sprechen kommt und dann alle Gespräche mit diesem heranzieht, oder wie das ganze 2. Buch gegeben ist zunächst offenbar durch die Verteidigungsabsicht gegenüber dem Vorwurf, daß Sokrates junge Leute von ihren Verwandten abziehe; da bespricht er das Verhalten gegen Mutter, Bruder, Freunde und dann wieder, was sich auf Freunde überhaupt, nicht nur abstrakt auf diesen oder jenen bezieht. So zeigt eine solche Anordnung deutlich, daß jedenfalls keine starke Überarbeitung stattgefunden hat, durch die ja auch sonst manche der Widersprüche, die sich zum Teil notwendigerweise dadurch ergeben, daß Sokrates jeden Gegner nach seiner Art behandelt (Xenophon IV 3), vielleicht beseitigt oder erklärt worden wären. Wieder andere Widersprüche ergeben sich daraus, daß Xenophon mit allen Kräften und nach allen Seiten seinen Meister rein waschen will. Solche Widersprüche können dann dem aufmerksamen Leser wie einem Richter gerade zur Erkenntnis dienen, daß hier nicht die volle Wahrheit gesagt wird, vielmehr tendenziöse Zeugnisse vorliegen. So z. B. bezüglich der Volksfreundlichkeit, die aus der Nichtannahme von Geld für den Unterricht deduziert wird, oder wenn Sokrates einmal kein Lehrer, dann wieder Lehrer genannt wird, daß einmal Götter in allen menschlichen Angelegenheiten Zeichen geben sollen, während früher gesagt worden war: nur in solchen Fällen, die nicht durch den Gebrauch der Vernunft berechnet werden können. Endlich haben gewisse Widersprüche aber noch eine ganz andere Quelle. Wenn auch keine Rede davon sein kann, daß Xenophon seinen Meister und dessen Anschauungen nicht getreu darstellen wollte, so ist es doch selbstverständlich, daß sich in seine Erinnerungsbilder nach 10 oder mehr Jahren Verfälschungen einschleichen mußten infolge von Anschauungen, die sich von wo anders stammend unterdessen bei ihm befestigt hatten oder aber seinem innersten Wesen entsprachen. Auch hier wieder fragt es sich natürlich, ob diese später empfangenen Anschauungen durchaus mit den sokratischen im Widerspruch standen. Wenn z. B. Xenophon in der Folgezeit nachweislich von Antisthenes stark beeinflußt wurde, so muß dies nicht unbedingt zu Verwischungen und Verkehrungen der vordem im Umgang mit Sokrates gewonnenen Überzeugungen geführt haben. Mag doch Antisthenes dem historischen Sokrates viel näher geblieben sein, als man dies gemeiniglich anzunehmen pflegt. Doch

wie dem auch sein mag, sicher ist, daß man die von Xenophon später erfahrenen Einflüsse genau kennen muß, um die entsprechenden Korrekturen vornehmen zu können; und in diesem Sinne sind Joëls Forschungen von größter Wichtigkeit. Solche Korrekturen sind aber oft gerade dadurch möglich, daß eben vielfach wieder der offenbar echte Sokrates in der Erinnerung festgehalten ist und so manche grobe Widersprüche gegenüber dem später teilweise verfälschten xenophontischen Bilde notwendig bedingt. So z. B. in den Ausführungen über religiöse Fragen und insbesondere über Mantik. In den historischen und historisierenden Schriften Xenophons wird, wie Joël a. a. O. hervorgehoben hat, nie versäumt vor den Feldzügen und Schlachten der dargebrachten Opfer und ihres Ausfalls zu gedenken und es wird mit besonderer Vorliebe von wunderbaren Erscheinungen, die als Vorbedeutungen dienen können, berichtet oder diese der allgemeinen Beachtung empfohlen. In weit über 100 Stellen betätigt sich so z. B. die Mantik, gefragt oder ungefragt, ja die besonderen in den Denkwürdigkeiten für Wert und Notwendigkeit der Mantik sprechenden Fälle finden genaue Parallelen in den anderen Schriften Xenophons. Der Kultus und die Vermeidung der Asebie (das Eidhalten und Respektieren der göttlichen Besitztümer), Einrichtungen und Satzungen sind die grundlegenden Elemente von Xenophons Frömmigkeit — kurz das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen ist bei ihm ein ganz persönliches und insbesondere das Opfer im Sinne eines Handels — „das tönt durch das ganze xenophontische Schrifttum". Was einer solchen persönlichen Gottesauffassung widerspricht, ist also, wie dies wieder Joël hervorhebt, sicherlich treu sokratisch: Einheit der Gottheit mit dem Nus und abstrakte Einheit der Gottheit überhaupt. Etwas Ähnliches läßt sich auch für die Schätzung der Freundschaft, sowie die Betonung von Übung und Selbstbeherrschung in den sokratischen Denkwürdigkeiten nachweisen, wo wieder ein Teil der Ausführungen seine genauen Parallelen in den anderen Werken Xenophons findet. Was im Widerspruch mit diesen Ausführungen steht, kann somit dann abermals um so sicherer als echt sokratisch betrachtet werden.

Vielleicht wird man sagen wollen: Scheidet man die offenbar unechten Teile der Memorabilien und wieder aus dem offenbar echt xenophontischen Bestande alles das aus, was nachweislich

auf eine andere Quelle als Sokrates zurückgeht, und verwendet endlich den Rest mit der bei Xenophon immerhin noch dringend gebotenen kritischen Vorsicht, so bleibe so wenig übrig, daß man überhaupt daran nicht denken könne, aus diesen „disjecta membra" die sokratische Persönlichkeit in ihrer Gänze zu rekonstruieren. Darauf ist zu erwidern: Allerdings läßt sich auf rein empirischem Wege aus diesem so dürftigen Material mit absoluter Sicherheit kein Bild gewinnen, das auf historische Treue Anspruch erheben könnte; und solche Erwägungen mögen, wenn man die Wahl hat, Xenophon oder eine andere Quelle zu benützen, von vornherein genügen gegen erstere zu entscheiden. Allein eins darf hier nicht übersehen werden. Für uns trifft die Voraussetzung nicht zu: wir haben aus dem angegebenen, übrigens auf der Hand liegenden Grunde keine Wahl oder richtiger nur die Wahl, entweder für unsere Zwecke von Xenophons Mitteilungen Gebrauch machend den Versuch zu unternehmen, ein Bild des Sokrates intuitiv zu erschauen, das durch innere Wahrheit und allgemeine Menschlichkeit ausgezeichnet ist und dem sich die xenophontischen Angaben zwanglos einfügen lassen, oder aber auf ein solches Bild gänzlich zu verzichten. Unter diesen Umständen aber dürfte die Wahl doch kaum schwer fallen; dazu kommt aber noch, daß wenn einmal der Versuch gemacht ist, den ersten Weg zu betreten, eine Art Probe auf seine Richtigkeit möglich wird. Treten wir nämlich mit dem gewonnenen Bild an Platon heran, so wird sich zeigen, daß gewisse der daselbst hervortretenden Züge des sokratischen Bildes mit dem unsrigen direkt übereinstimmen oder sich ihnen doch sehr wohl einfügen, andere wieder nicht. Man könnte also unter Voraussetzung einer glücklichen Intuition unsererseits jene zwei Komplexe bei Platon kurz als den historischen und als den platonisierten Sokrates bezeichnen, oder vielleicht noch zutreffender als den wirklichen Sokrates und den als Sokrates verkleideten Platon bezeichnen. Erinnern wir uns nun, daß unserer Grundhypothese zufolge die platonische Lehre eine philosophische Rechtfertigung der sokratischen Persönlichkeit (also des historischen Sokrates) darstellen soll, und beachten wir ferner, daß Platon seine Lehre (mit großen Einschränkungen) von Sokrates (dem platonischen Sokrates!) vertreten lasse, so ergibt sich wohl völlig evident, daß unsere „Probe" in folgendem besteht: Ist der historische Sokrates richtig bestimmt, womit so-

zusagen als Restphänomen auch der platonisierte schon eindeutig gegeben ist, so muß dieser, d. i. der platonisierte Sokrates, sich als Verkörperung des auf metaphysischem Wege über sich selbst zum Bewußtsein gekommenen historischen Sokrates aufzeigen lassen.

II. Kapitel.

Das Bild der sokratischen Persönlichkeit.

Versuchen wir nun, auf Xenophon gestützt, ein Bild von Sokrates und seiner Wirksamkeit zu gewinnen, so können wir zunächst ganz allgemein sagen: Sokrates erscheint nicht als eigentlicher Philosoph, jedenfalls nicht als Vertreter eines philosophischen Systems. Sein Interesse gehört ähnlich wie bei den Sophisten jener Zeit überhaupt ausschließlich dem Menschlich-Ethischen an und dies um so mehr, als er von der Unmöglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft, übrigens auch von ihrer Wertlosigkeit, soweit es eine solche geben könnte, überzeugt ist. Aber auch auf dem ethisch-politischen Gebiete will er nicht etwa wie die älteren bedeutenden Sophisten bestimmte Theorien vertreten, noch weniger freilich im Sinne der jüngeren technische Geschicklichkeit in der Diskussion und Rede vermitteln; seine historische Mission war vielmehr die: einzig und allein als bedeutende Persönlichkeit auf Grund gewisser in ihm festgewurzelter Überzeugungen praktisch einzuwirken auf seine Mitbürger. Dabei treten in seiner Persönlichkeit vor allem folgende Züge hervor: Der kristallklare, alles durchdringende Verstand gepaart mit Weitblick, der aber auf das nächstliegende Praktische, scheinbar Einfachste angewendet wird, sowie seine wunderbare Sachlichkeit und Überzeugungstreue, der zufolge Wort und Tat immer harmonieren und das theoretisch Erkannte auch das praktisch Bestimmende wird. Besonders hell aber leuchtet des Sokrates hochentwickelter Unabhängigkeitssinn, der sich, wenn es Not tut, mit größter Unerschrockenheit geltend macht; so nimmt er kein Geld für seinen Unterricht, bittet vor den Richtern nicht um Gnade und kennt nur eine Macht, vor der er sich beugt, das sind die sittlichen Werte. Auch die Götter

und den Staat mit seinen Gesetzen anerkennt er nur als Hüter jener Werte und als sichtbaren Ausdruck eben dessen, was gut und recht ist. Beseelen ihn doch der höchste sittliche Ernst und das unerschütterliche Vertrauen, daß der Weltlauf die sittlichen Werte stets triumphieren lassen werde — im Sinne einer moralischen Weltordnung. So überragt er geistig und sittlich alle seine Zeitgenossen; aber diese Überlegenheit macht sich bei dem so überaus Bescheidenen ausschließlich in liebenswürdigem Humor geltend, und nur gegen eingefleischte Alles-Besserwisser wird er scharf.

Sokrates' Ziel ist die Förderung des Gesamtwohls dadurch, daß jeder am richtigen Platze stehend sein Bestes leistet und so sich, sowie zugleich den anderen, genüge tut. Dieses Ziel bedeutete gegenüber den Anschauungen und den praktischen Übungen seiner Zeit allerdings einen gewaltigen Umsturz. Nicht nur daß in der damaligen Zeit der Halbbildung, für die das Auftreten der Sophisten im schlechten Sinne symptomatisch war, die meisten sich einbildeten alles zu verstehen — auch das faktische Prinzip der Wahldemokratie, wonach jeder Bürger durch die Gunst der Masse zu jeglichem Amte gelangen konnte, fußte auf der Anschauung, daß es für die höchsten und verantwortungsvollsten Aufgaben des Staates einer besonderen Qualifikation nicht bedürfe. Hier setzt nun Sokrates ein. In den praktischen Verrichtungen, die sich auf Bearbeitung von leblosem Material, aber auch auf Behandlung der Tiere erstrecken, da haben die Menschen besondere Techniken ausgebildet, die sich auf Kenntnis des betreffenden Objektes gründen. Aber im sozialen und staatlichen Leben, wo der Mensch das viel wertvollere Objekt der Betätigung darstellt, da glaubt man dem Gutdünken, dem Takt des Einzelnen oder dem eingebürgerten Gewohnheitsschlendrian der Gesellschaft alles überlassen zu können. Und doch wie viel Vorurteil liegt darin eingeschlossen, welche Unklarheit und Begriffverwirrung verbirgt sich nicht dahinter; und das alles, wo so viel Höheres auf dem Spiele steht als Sachen und Tiere — wo das Wohl und Wehe der Menschen in Frage kommt!

In das alles soll nun Klarheit gebracht werden und dazu gilt es nur, den Menschen zu erkennen mit seinen Fähigkeiten und hindernden Schranken; vor allem sich selbst, damit man wisse, was man sich zutrauen könne und was nicht, dann aber auch

nicht minder die anderen. Diese zweite Aufgabe setzt ohnehin die weitest gehende Lösung der ersteren voraus und darum muß die Grundforderung sein: Erkenne dich selbst! Freilich hat auch hier die Erkenntnis Grenzen. Es gibt Augenblicke und Situationen, wo der Verstand eine Entscheidung zu treffen nicht vermag — hier allein gilt es, das jedenfalls zu unterlassen, wovon trotz scharfer Disziplin des Verstandes sich durchsetzende Antipathien uns zurückhalten oder warnen. Das ist der Sinn des sokratischen Dämonion.

So ist also Einsicht die unerläßliche Voraussetzung der sozialen Tüchtigkeit, wobei diese im edelsten Sinne einem Sokrates vorschwebt und sohin mit Sittlichkeit überhaupt sich deckt. Aber hat Sokrates nicht mehr vertreten als dies? Stellte er sich nicht auf den Standpunkt, Tugend *setze* nicht Einsicht *voraus*, sondern Tugend *sei* Einsicht, sei Wissen, d. h. also erschöpfe sich im Wissen? Hat er dabei nicht die menschliche Trägheit (bei Schwierigkeiten gegenüber der Ausführung des als recht erkannten), die Stärke anderweitiger Antriebe wie besonders des sinnlichen Genusses übersehen oder doch unterschätzt? Aber dabei vergißt man, daß Sokrates nicht vom Wissen im Sinne des toten Kapitals, des fertigen Besitzes spricht, der von jenem, der ihn hat, dem anderen, der ihn noch nicht besitzt, übergeben, vererbt oder verkauft werden kann. Ein solches fertiges Wissen besaß er, wie er ja mit Nachdruck stets betonte, selbst gar nicht; eben darum trat er auch nicht als Lehrer im eigentlichen Sinne auf und konnte es nicht, denn er wollte nichts übertragen und hatte nichts zu übertragen. Was er aber bei sich als rastloser Forscher erlebte, das war fortschreitende Klarheit über sich und die anderen. Und zu ähnlichen Erlebnissen wollte er auch seine Mitbürger führen. Der Durchbruch begrifflicher Klarheit, eine geistige Erweckung seiner Mitmenschen — das war sein Ziel. Daß etwas derartiges zu erreichen nicht bei jedem möglich sei, das wird er sich wohl selbst gesagt haben, vielleicht hat er sogar planmäßig nach den geeignetsten seiner Zeitgenossen gesucht. Faßt man aber das Wissen oder die Einsicht in diesem Sinne, dann ist das Überwiegen von Trägheit und sinnlichem Begehren kaum mehr zu fürchten. Denn die im steten Ringen selbst gewonnene Einsicht — davon hatte sich Sokrates selbst genügend zu überzeugen Gelegenheit — hat allerdings eine ganz andere hinreißende Kraft als auch die weisesten bloß übernommenen Lehren. Wer

in dieser Weise zu ringen vermag, für den kommt z. B. insbesondere die Trägheit im Sinne einer wesentlichen Gefahr nicht in Betracht; und weiter, wer in dieser Weise tatsächlich ringt, ist so von quälenden Sorgen einerseits, herrlichen Kraftgefühlen und reinsten Genüssen andererseits erfüllt, daß alle sinnlichen Genüsse zwar nicht verschwinden, aber episodenhaft werden und als treibende Impulse zu wirken aufhören. Von einer Einsicht in diesem Sinne als stetem Ringen um sie ist es daher wohl kaum zu viel gesagt, daß sie nicht bloß eine notwendige Bedingung der Sittlichkeit sei, sondern zugleich auch eine ausreichende und somit diese verbürge, daß mit dem einen schon notwendig das andere gegeben sei.

Aus dem Ziel und den Grundüberzeugungen ergibt sich ganz notwendig die von Sokrates angewendete Methode: Er wollte nicht Lehrer sein und war es nicht — so lange man die Bezeichnung „Lehrer" im Sinne eines Dozierenden nimmt. In einem höheren und höchsten Sinne ist Sokrates freilich Lehrer gewesen. Erzieher seiner Mitbürger wollte er sein, Erzieher der ganzen Menschheit ist er geworden. Und wahrlich, er hatte auch ein seltenes Talent zum Pädagogen, wie die von ihm angewandten Methoden und ihre Durchführungsweise zeigen.

Ironie und Mäeutik waren die zwei Hebel seines geistigen Apparates. Zunächst nämlich galt es in den Leuten das Bedürfnis nach geistiger Erweckung überhaupt rege zu machen; es galt zu zeigen, daß bei allem und jedem, auch dem scheinbar Einfachsten, klares Denken notwendig sei. Und gegenüber den meisten Menschen sie erkennen zu lassen, daß sie ein solches Denken bisher nicht besitzen. Sokrates versteht es, mit jedem zu reden, bei jedem von dessen besonderer Interessensphäre auszugehen, sich auf gleiches Niveau mit ihm zu stellen, damit der, mit dem er spricht, Zutrauen zu ihm gewinne. Wo es geht, verbirgt er seine Überlegenheit in liebenswürdigem Humor. Nur den Unverbesserlichen, eitlen Alleswissern gegenüber kann er gelegentlich seine Geduld verlieren; er fragt sie kreuz und quer, bis sie sich in Widerspruch verwickeln und alles Zutrauen zu ihren eigenen Positionen einbüßen. So z. B. gegenüber dem noch nicht zwanzigjährigen Glaukon, der an die Spitze des Staates zu treten sich bereits berufen fühlt, und den Sokrates über Kriegstüchtigkeit, über den Stand der Armee, der Ein- und Ausgaben des Staates, also der Finanzen ausfragt, bis sich zeigt, daß jener sich

über alle diese doch notwendigsten Vorbedingungen zur Leitung eines Gemeinwesens noch nicht im geringsten orientiert hat. Wieder ein andermal erklärt einer (Euthydemos) gegenüber unserem Weisen die Demokratie für die beste Staatsform. Was aber ist, fragt Sokrates, eine Demokratie? Und auf die Antwort: die Herrschaft des Volkes, dringt Sokrates weiter in ihn: Was verstehst du unter dem Volk? Natürlich die Armen! Gut. Aber wer ist arm und wer reich? Und so bringt Sokrates den anderen zur Einsicht: Reich sei der, der mehr habe als er brauche, arm der, von dem das Umgekehrte gelte. Aber hat dies nicht gerade oft von Tyrannen gegolten, daß sie mehr brauchten, als sie besassen? Dann scheint aber gerade die Tyrannis unter den Begriff der Demokratie zu fallen. Dabei verschlägt es Sokrates nichts, wie hier so auch sonst bei Resultaten stehen zu bleiben und sich an ihnen genügen zu lassen, die ihm als solche nicht zusagten, wenn sie nur geeignet waren, dem, mit dem er sich unterredete, helleres Licht zu gewähren, größere Klarheit zu verschaffen. Gar manche freilich werden sich schon früher beschämt oder empört über diese Behandlung seitens unseres Weisen von ihm abgewandt haben; empört mußten alle die eitlen Tröpfe sein, die nicht sehen wollten, daß sie nichts wüßten, geschweige denn es andere sehen lassen wollten: Sie werden Sokrates gehaßt und gemieden haben. An ihnen hatte er freilich auch nichts verloren, sie schieden aus dem für ihn in Betracht kommenden Menschenmaterial aus. Aber auch manche andere, wie jene, die sich zunächst beschämt fühlten, werden den ironischen Weisen aus freien Stücken nicht mehr aufgesucht haben und an sie machte sich Sokrates immer wieder von neuem heran, bis sie die falsche Scham überwindend ihn aus eigenem Antrieb aufsuchten und nun reif geworden waren, von Sokrates geleitet eine höhere Stufe der Einsicht zu erklimmen.

Denn an jenes rein negativ vorbereitende Verfahren des Meisters reihte sich ein positiv klärendes an. Vor allem muß man sich darüber klar sein: Nicht neue Werte schaffen d. h. für ein begrifflich-logisches Verfahren neue Begriffe konstruieren will Sokrates, vielmehr die bei allen schon mehr oder weniger vorhandenen Begriffe zu voller Klarheit erheben und innerhalb der für das soziale Leben in Betracht kommenden Vorstellungen Ordnung schaffen. Es gilt also, was weniger klar ist, als gleichartig mit dem bereits klar Erkannten erkennen zu lassen und

dann die speziellen Verhältnisse unter die allgemeineren einzuordnen, so daß man leicht mit wenigen Grundbegriffen und Grundsätzen zu operieren hat. Analogie, Verallgemeinerung, Subsumption und endlich Deduktion resp. Besonderung — das sind die immer wiederkehrenden Mittel der sokratischen Methode. So wird z. B. Dankbarkeit von ihm aufgezeigt als ein nur besonderer Fall von Gerechtigkeit oder zwei Brüder (Chärephon und Chärekrates), die sich nicht vertragen wollen, werden belehrt, daß Geschwister innerhalb der Familie das sind, was zwei Hände oder zwei Augen im Einzelorganismus und somit wie diese zum Zusammenarbeiten bestimmt seien.

Auf eine Definition der letzten Grundbegriffe läßt sich Sokrates nicht ein. Auf die Fragen: Was ist Recht, was ist das Gute, das Schöne? antwortet er ausweichend und läßt das Ergebnis finden, daß im einzelnen sehr verschiedenes je als recht, gut oder schön erscheint. Es genügt ihm eben die Überzeugung, daß das Rechte, das Gute eine objektive Macht in der Welt darstellt, und der sittliche Mensch sich verpflichtet erkennt, mit allen seinen Kräften nach ihrer Verwirklichung zu streben. So kam Sokrates für seine Person offenbar dem Kantschen kategorischen Imperativ ganz nahe, der ja ebenfalls rein formal ist und bei seiner allgemeinen Gültigkeit auch nicht anders sein kann: Tu deine Pflicht!

Freilich der alte Weise von Athen ist vor allem Pädagoge und weiß seine Leute mit tief psychologischem Verständnis anzuleiten. So kann er sie, scheinbar auf einem ganz anderen Standpunkt stehend, auffordern: Hab dein wohlverstandenes Interesse im Auge, liebe z. B. deinen Bruder als Arbeitsgeber, als Freund, übe Dankbarkeit und Hochachtung gegenüber den Eltern, sonst wirst du verachtet werden und selbst Undankbarkeit erfahren; so wird auch der Gehorsam gegen die Gesetze von ihm durch deren Nutzen für die Allgemeinheit begründet. So knüpft Sokrates zum mindesten stets an den in der Natur gelegenen Egoismus an und leitet seine Mitbürger an, nicht kurzsichtig zu sein, nicht nur den jeweiligen Augenblick, sondern auch die Zukunft, nicht nur die unmittelbaren, sondern auch die mittelbaren Folgen jeder Handlung im Auge zu haben. So bringt ja der Egoismus notwendig sozialen Altruismus und dieser notwendig wahrhafte Sittlichkeit mit sich. Man darf also das Betonen der Nützlichkeit oder des wohl verstandenen Interesses,

was ja, wie oben schon angedeutet, bei Xenophon um so stärker hervortreten muß, als er bestrebt ist die Nützlichkeit der sokratischen Wirksamkeit zu erweisen, nicht falsch auffassen. Es ist offenbar etwas himmelweit Verschiedenes, ob man sagt: Tu das Nützliche, weil es gut ist! Oder umgekehrt: Tu das Gute, weil es nützlich ist. Sokrates lag nichts ferner als der zweite utilitaristische Imperativ, aber der erste würde mit seinen Anschauungen im wesentlichen zusammengetroffen sein: Das Gute muß man um des Guten willen tun. Da nämlich Sokrates von der Überzeugung durchdrungen ist, daß die Welt so eingerichtet sei, daß das Gute zugleich das für jeden wahrhaft Nützliche sein müsse, so reicht es offenbar zunächst hin, das wahrhaft Nützliche zu erkennen und danach sich zu verhalten. Auch wenn also für ihn die moralische Triebfeder in etwas ganz anderem lag, konnte er die Utilitätsmenschen — und dazu mag sein Schüler Xenophon selbst gehört haben — auf diese Art zu sittlich erscheinenden Handlungen, wenn auch noch nicht zu wahrhaft sittlichem Wollen veranlassen. Ja vielleicht hatte er schon so etwas wie die „Heterogonie der Zwecke" im Auge: Suche für tugendhaft zu gelten, damit du dir Freunde erwirbst, was höchst nützlich für dich ist. Denn indem du die gewonnenen tüchtigen Freunde fesseln willst, wirst du gleichsam von selbst tugendhaft, da du dich sonst vor jenen schämen müßtest (siehe Symposion 51). Oder vergleiche wieder die Denkwürdigkeiten, wo es heißt: Das beste Mittel um für tüchtig zu gelten, ist tugendhaft zu sein (I 7). Historisch wahrscheinlicher (weil weniger voraussetzend) ist es freilich mit Pfleiderer anzunehmen, daß Sokrates beide Seiten noch nicht genauer und bewußt ausdrücklich unterschied und ins richtige Verhältnis zu setzen wußte, die Seite des Nutzens oder Wertes des äußerlich empirischen Vorteils und des innerlich reinen Erfolgs.

In der Betonung von Sokrates' praktischen, aufs Allgemeinwohl gerichteten Bestrebungen treffen wir übrigens mit einer Reihe ausgezeichneter Kenner der antiken Philosophie zusammen. Zuerst hat diesen Utilitarismus vielleicht Grote betont: Sokrates' Ziel war „die Wohlfahrt und das Glück des sozialen Menschen" und eine ähnliche Anschauung haben Döring, Pfleiderer, Gomperz und Röck vertreten. Nach Döring z. B. läßt sich alles Wesentliche der sokratischen Wirksamkeit in der Tendenz zusammenfassen „durch Erziehung einer neuen Generation von

leitenden Männern in Haus und Stadt in seiner Vaterstadt einen bessern, glücklicheren Zustand der Gesellschaft anzubahnen. Er verfolgt mit der größten Energie und Konsequenz den Beruf eines Sozialreformers nicht durch Aufstellung von utopischen Theorien, sondern durch praktische Arbeit an bestimmten, konkreten Einzelpersönlichkeiten, die er zu geeigneten Werkzeugen für die Verwirklichung seiner Ideale auszubilden bemüht ist".

Aber reimt sich mit diesem nüchternen Sinn und gar einer Utilitätsmoral das sokratische Verhalten gegenüber Anklage und nahendem Tod zusammen? Warum entzog er sich, als seine Freunde den Gefangenen zur Flucht beredeten, deren Ausführung sie offenbar ermöglicht, ja geradezu vorbereitet hatten, wenigstens nicht der Vollstreckung der Strafe? Hier konnte er sich und anderen nützen, indem er sich seinen Freunden und seiner Familie erhielt, ohne, wie es scheint, anderen damit zu schaden. Hier gibt es scheinbar als einzige Erklärung doch nur einen hochgespannten Idealismus, ein über allem Irdischen Stehen, eine förmliche Sehnsucht nach einem anderen, schöneren Leben. So hat es ja auch Platon im Phaedon beurteilt oder vielmehr in künstlerischer Gestaltung geschaut und unauslöschlich uns eingeprägt. Aber wir müssen eben von diesem platonischen Bilde uns unabhängig zu machen suchen, wir dürfen nicht einfach an Stelle des historischen den platonischen Sokrates setzen. Und darum fragen wir: Läßt sich auch mit dem viel nüchterneren Sokrates, wie wir ihn bisher zu skizzieren unternahmen, sein Verhalten gegenüber seinen letzten Lebensschicksalen in Einklang bringen? Oder gleich positiver gewendet: Wie kann bei solcher Auffassung der sokratischen Gestalt seine Haltung gegenüber Anklage und Tod verständlich gemacht werden?

Wir müssen diese Frage entsprechend den verschiedenen Stadien dieses Schlußdramas in mehrere zerlegen. Zunächst: warum stellte er sich dem Gericht? Vor allem war hier offenbar sein Pflichtbewußtsein maßgebend; aber daneben — ihm selbst nicht klar bewußt — mag wohl ein gewisser Optimismus mitgespielt haben, das Vertrauen, daß die gerechte Sache bei der Majorität doch siegen werde. Und in diesem Vertrauen mußte ihm der Prozeß geradezu erwünscht kommen, denn erst durch die Freisprechung war ja gegenüber seinen Feinden, den in ihrer Eitelkeit Gekränkten und seinen Neidern, seine Lebensarbeit offiziell anerkannt und gerechtfertigt.

Sokrates hatte sich mit seinem Optimismus leider getäuscht. Mit freilich ganz geringer Majorität wurde er schuldig gesprochen. Nunmehr hatte er nach damaliger Sitte selbst das Strafmaß zu beantragen. Und hier erhebt sich weiter die Frage: Warum beantragte er nicht seine Verbannung? Man mag hier trotz des oft behaupteten Kosmopolitismus ganz wohl an seine Anhänglichkeit an die Vaterstadt, an einen Patriotismus denken. Allein darüber hinaus war es gewiß die Erkenntnis, daß die Fortsetzung seines Lebenswerkes für einen Verbannten in der Fremde völlig aussichtslos war — ein Leben aber ohne die sein ganzes Wesen erfüllende Tätigkeit schien ihm kein Leben zu sein! Warum sollte also der stets Stolze und Unabhängige um etwas bitten, das er nicht mehr wertete als den Tod, den er umsonst haben konnte?

Und damit erledigt sich auch die dritte und letzte Frage: Warum entzog er sich nicht der Urteilsfällung durch die Flucht? Sokrates sollte fliehen — welche Inkonsequenz! Er, der nicht um sein Leben gebeten, ja durch seinen Stolz die Verurteilung zum Tode geradezu herbeigeführt hatte, er sollte, wenn es nun Ernst wurde, sich anderen Sinnes zeigen und Verräter werden an seinem bisher stets bekannten Unabhängigkeitssinn? Und dazu nehme man eines, dessen sich Sokrates selbst nicht bewußt gewesen ist, aber was deshalb nicht minder wirksam war: Er war, da er vor Gericht gezogen wurde, fast 70 Jahre alt; ein jugendliches Lebensgefühl war also jedenfalls nicht mehr in ihm vorhanden, ja die Enttäuschung über seine Mitbürger, wenigstens der großen Mehrheit nach, denen all sein gemeinnütziges Wirken gegolten hat, mag wohl den letzten Rest von Liebe zum Leben ihm genommen haben. Gewiß — er hätte sich aus freien Stücken das Leben nicht genommen, aber wenn das Gesetz ihm gebot, seinem Leben ein Ende zu machen, sollte er da nicht gerne seiner letzten Pflicht nachgekommen sein?

So brauchen wir also nicht zu dem platonischen Bilde des Sokrates zu greifen, um auch das gewaltige Drama zu verstehen, das uns das Lebensende des historischen Sokrates darbietet. Ja, wir dürfen wohl sagen, bei dieser nüchternen, xenophontischen Auffassung wirkt die unerschütterliche Ruhe, mit der Sokrates in den Tod geht, noch weit gewaltiger! Nicht irgend welche, wenn auch jenseitige, Freuden waren es, die Sokrates das Leben von sich zu werfen lockten — er läßt es gänzlich ungewiß, ob

der Tod ein absolutes Ende sei oder nicht — ausschließlich die innere Gefestigtheit, das Abgeschlossenhaben mit diesem Leben genügt ihm, mit heiterer Gelassenheit dem Tod entgegenzugehen!

Können wir somit hier getrost an dem Bilde festhalten, das sich im Sinne Xenophons entwerfen läßt, so bedarf es um so mehr einer näheren Untersuchung, ob das soeben angedeutete, uns vorschwebende Bild des Sokrates auch sonst in allen Punkten mit dem xenophontischen sich in Einklang bringen lasse. Vor allem kommt hier die Auffassung des Daimonion in Betracht. Wir deuteten es oben als eine Art Einschränkung des sokratischen Begriffsfanatismus und dürfen uns hier vor allem auf Dühring, der eine ähnliche Auffassung, freilich selbst nicht ohne Vorgänger, vertreten hat,berufen. Nach ihm ist das Daimonion nichts anderes als die „instinktive Ergänzung zu den bewußten und rein nach klaren Verstandesgesichtspunkten bemessenen Gründen“ ... „es ist das Unbegreifliche, der Rest oder sozusagen die Lücke in der sokratischen Moral, was in der Form des Dämonischen sich unwillkürlich auszugleichen sucht“. Ähnlich betrachtet es Röck selbst als „Inbegriff der angeborenen und sich unwillkürlich geltend machenden edlen Antipathien“. Xenophon freilich hat das Daimonion ganz anders, im Sinne einer göttlichen Inspiration aufgefaßt. Allein gerade auch bei einer naturalistisch-psychologischen Auffassung des Daimonion, wie wir sie hier vertreten, läßt sich ganz gut verstehen, wie Xenophon auf Grund der Art seiner Heranziehung seitens des Meisters zur Auffassung gelangen konnte, daß dieser an die Götterzeichen und ihre Deutbarkeit (Mantik) glaubte. Ja, wir können sehr wohl denken, daß Sokrates das Daimonion an die Stelle einer Deutung von Götterzeichen setzte oder vielmehr das Hören auf es als Mantik bezeichnete. War doch für ihn die ganze Welt in ihrem innersten Zusammenhang von sittlichen Werten beherrscht und d. i. zugleich göttlich, so daß er mit Fug und Recht auch die innere Stimme als göttliche bezeichnen konnte. Dabei bleibt aber das Daimonion doch die eigene innere Stimme, nicht also ein ich-fremder Gott, der das Ich bloß als Sprachrohr seiner Wünsche, als Organ seines Willens benützen würde. Es ist also nicht zulässig mit E. Meyer anzunehmen, daß Sokrates an eine Inspiration geglaubt habe, wogegen sich auch Pöhlmann mit Recht wendet.

Wenn freilich die neuerdings mit so großer Energie vertretene Auffassung des Sokrates als krassen Atheisten zu Recht

bestünde, dann wäre unsere Anschauung unhaltbar, dann aber wäre allerdings, in dieser Richtung wenigstens, Xenophon nicht bloß als nicht treuer, manches unrichtig auffassender oder färbender Berichterstatter, sondern geradezu entweder als phantastischer Dichter oder als gemeiner Fälscher zu betrachten. Fassen wir zunächst die eigentlichen historischen Anhaltspunkte für jene neuartige Auffassung der sokratischen Gestalt näher ins Auge, so ist es im wesentlichen nur das von Aristophanes gezeichnete Bild des Weisen auf der einen Seite, die Tatsache der auf Atheismus lautenden Anklage und Urteilsfällung auf der anderen Seite, worauf sich Röck stützen kann. Aber weder das eine noch das andere ist in Wahrheit beweiskräftig. Inwiefern Aristophanes als historische Quelle nicht maßgebend sein kann, ist schon oben berührt worden (Kap. I). Übrigens gibt Röck selbst zu, daß bei Aristophanes Sokrates „ins grob Materialistische verzerrt erscheint". Aber auch die Anklage beweist nichts, denn Irreligiosität ist der herkömmliche Vorwurf gegen Philosophen, um sie vor der urteilslosen Masse zu verdächtigen. Überdies bedurfte es irgendeines geeigneten Vorwands für den athenischen Pöbel, der den politisch lästigen Forderer einer Geistesaristokratie abschütteln wollte, denn das bestehende Amnestiegesetz legte eben nach der politischen Seite Schranken auf. Dazu kommt schließlich, daß Sokrates, wie wir weiter unten noch sehen werden, gerade durch seine religiösen Anschauungen die Anklage auf Gotteslästerung seinen Gegnern sehr leicht gemacht hat. Auch die Schuldigsprechung soll nach Röck einen Beweis für die Richtigkeit der Anklage bilden. Aber sind, fragt Pöhlmann mit Recht, „sind nicht auch die Christen von dem antiken Staat als ἄθεοι verurteilt worden?" In der Tat! Die bloße Kritik der herrschenden religiösen Vorstellungen und vollends der Agnostizismus der Wissenschaft kann für den bornierten und gehässigen Fanatismus vollkommen hinreichen, um eine solche Anklage zu begründen.

Die historischen Zeugnisse für einen Atheismus des Sokrates versagen also jedenfalls. Aber natürlich wäre damit noch nicht die Wahrheit des Gegenteils erwiesen. Doch vielleicht läßt sich aus dem ganzen Bilde des Sokrates ableiten, daß er ein Atheist nicht gewesen sein konnte. Ich glaube, daß ein solcher Beweis tatsächlich möglich ist, sobald man wenigstens unter Atheismus Irreligiosität versteht. Und wenn auch in Wahrheit diese

beiden Begriffe als Gottesleugnung und Gegnerschaft gegen Religion sich durchaus nicht schlechthin decken müssen — gibt es doch Religionen ohne irgendwelchen Gott — so werden sie doch meist identifiziert und jedenfalls scheint auch Röck bei seiner Beurteilung des Sokrates als Atheisten dem geläufigen Sprachgebrauch sich angeschlossen zu haben. Allein läßt sich denn in diesem Sinne die Anschauung: Sokrates ein Atheist — auch wirklich nur mit einiger Wahrscheinlichkeit historischer Treue vertreten? Daß er an die Staatsgötter, an das Reich jener Kolossalmenschen, die in persönlicher Verbindung mit dem griechischen Erdenmenschen stehen sollten, nicht geglaubt hat, wenn er vielleicht auch die üblichen Opferhandlungen und sonstigen Kultzeremonien mitgemacht hat, ist selbstverständlich, aber für die damalige Zeit auch nichts Besonderes. Daß Sokrates aber andererseits Religion überhaupt nicht besessen oder gar für das Religiöse kein Verständnis gehabt hätte, ist nicht anzunehmen, wo er auf der einen Seite von der intellektuellen Unzulänglichkeit des Menschen überzeugt war und andererseits optimistischerweise einen solchen Welt- und Lebenszusammenhang annahm, in welchem alles Unrecht sich selbst bestraft (Glaube an eine moralische Weltordnung, Pfleiderer, a. a. O., S. 76). Damit sind aber die zwei Pole aller religiösen Gefühlsmaße gegeben: Ein Gefühl der Ohnmacht und das des Vertrauens oder Geborgenseins. Andererseits versteht es sich von selbst, daß unser Weiser, der ein solcher Fanatiker gedanklicher Klarheit war, der alle Vorstellungen in feste, unverrückbare Ordnung gebracht wissen wollte und zu bringen strebte, es verschmäht hat, seinen religiösen Gefühlen (Ohnmacht und Vertrauen) bestimmte Vorstellungen unterzulegen, denen er vielmehr unbestimmte Ahnungen vorgezogen haben wird, begleitet von dem klaren Bewußtsein, daß sie das und nichts anderes sein können (vgl. z. B. seine Worte über die Frage der Unsterblichkeit). Desgleichen hat Sokrates es natürlich von sich gewiesen, auf religiöse Ahnungen das positiv praktische Handeln zu stützen; in diesem Sinne ist jedenfalls Platons Euthyphron eine richtige Darstellung sokratischer Anschauungen. Das Göttliche ist für ihn freilich nichts in der äußeren Natur unmittelbar Sicht- und Greifbares (höchstens aus der Zweckmäßigkeit Erschließbares, wie Xenophon ja ausführt), sondern unmittelbar nur im eigenen Innern zu erfassen: als Kern der sittlichen Persönlichkeit. Auch

hier hat also Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht, von der Bewunderung der äußeren Natur auf die innere Selbstbetrachtung hingewiesen, und er mag ja direkt das Achten auf die innere „Stimme“ (eine Art Stimme natürlich nur) empfohlen haben gegenüber dem üblichen Achten auf den Vogelflug u. dgl. So dürfte denn auch des Sokrates Bemerkung im xenophontischen Symposion (27) im ironischen Sinne zu verstehen sein: Propheten sollen nur anderen, sich aber nicht voraussagen können. In Wahrheit gemeint ist: Nur das Umgekehrte ist möglich, jeder kann nur sich selbst voraussagen. Das Göttliche ist also für Sokrates zwar nicht sinnlich Greifbares (in der Außenwelt zu Findendes), wohl aber etwas in der Innenwahrnehmung deutlich Erfaßbares. Darauf würde auch Plutarchs Erzählung passen: „Er (Simmias) sei oft dabei gewesen, wenn Sokrates Leute, die sich rühmten eine göttliche Erscheinung gehabt zu haben, für Prahler erklärte, solchen hingegen, die eine Stimme gehört haben wollten, Aufmerksamkeit schenkte und sie gründlich ausfragte.“

Und bei solcher Parallele war es dann besonders naheliegend, Sokrates vorzuwerfen, er behaupte „die Gottheit selber wohne ihm ein und spreche aus ihm“, kurz den Vorwurf einer blasphemischen Art von Selbstvergötterung zu schmieden, wie dies Röck sehr treffend vermutet. Aber gerade dann ist der Nachdruck in dem Text der Anklage zu legen nicht auf das Nichtglauben an die Staatsgötter, sondern auf die Ersetzung derselben durch neue Götter. In der Tat mußte auch die Einführung neuer Staatsgötter das für eine Verdächtigung viel wirksamere und besser Nachweisbare sein, nicht nur überhaupt wie alles Positive, sondern hier deshalb besonders, weil doch niemand in jener Zeit eigentlich mehr an die staatlich anerkannten Götter glaubte. Dann hat aber auch die sokratische Verteidigung bei Platon („Ihr verwickelt euch selbst in einen Widerspruch, Sokrates glaube an Götter und glaube nicht“) einen tieferen Sinn und stellt nicht bloß einen sophistischen Trick dar. Man könnte den Sinn etwa so wiedergeben: Ihr wollt die Verdrängung der Staatsgötter mir als Gottlosigkeit zur Last gelegt wissen; das erste könnt ihr ja beweisen, Eindruck soll aber machen das zweite und dieses zweite wird doch gerade durch den Beweis der Wahrheit des ersten aufgehoben.

Röck ist übrigens noch weiter gegangen. Sokrates soll nicht

nur Atheist, sondern auch ein Lehrer des Atheismus gewesen sein. Allein selbst wenn der Weise von Athen Atheist für seine Person gewesen wäre — angenommen, aber nicht zugestanden — sollte er dann Propaganda für diese Anschauung haben machen können? Alles lag seinem Wesen ferner; wollte er ja überhaupt nicht lehren im Sinne von „Überzeugungen übertragen, fortpflanzen", sondern geistig erwecken. Dinge vollends, die aber überhaupt nicht erweisbar sind, über die sich begrifflich nichts ausmachen läßt, waren jedenfalls nicht einmal Gegenstand seiner mit anderen unternommenen gemeinsamen Betrachtungen. Endlich bedenke man noch eins! So viel ist sicher: Ein Propagandist des Atheismus wirkt auf jede tief religiöse Natur abstoßend, und eine solche war wenigstens in seiner Reifezeit Platon. Hier allein hat die Erwägung eine Berechtigung: Wie hätte einen solchen Sokrates der reife Platon, wenn er selbst als Jüngling wirklich noch zum Atheisten sich hätte hingezogen fühlen können, in den Mittelpunkt seiner Werke stellen können?

Ist nach all dem Gesagten aber die Stellung des Sokrates, wie sie in der Philosophiegeschichte ihm angewiesen zu werden pflegt, berechtigt? Zwar ein bedeutsamer Wendepunkt in der Sophistik könnte er wohl genannt werden, indem er gegen die Relativität sich wendet und auf die streng allgemeinen Formen der Logik hinweist, ja planmäßig auf sie sich stützt. Immerhin müßten wir aber die gestellte Frage mit Rücksicht auf die zentrale, ihm angewiesene Stellung verneinen, solange wir an Sokrates und seine unmittelbar, aktiv entfaltete historische Wirksamkeit selbst denken. Aber die Antwort wird sich in dem Augenblick wesentlich anders gestalten müssen, wenn wir an Platons Philosophie denken, für die Sokrates der Anlaß geworden. Jetzt können wir sagen: Sokrates übliche philosophiegeschichtliche Stellung wäre nicht berechtigt, wenn er nicht einen Platon gefunden hätte! Allein hier scheint erst recht eine neue Schwierigkeit zu erstehen. Ist es nach dem eben gezeichneten Bilde des Sokrates verständlich, daß ein von so hochgespanntem Idealismus erfüllter, phantasievoll schwärmerischer Geist, wie Platon es war, ihn in den Mittelpunkt fast aller seiner Werke stellt? Wir sagen wohlgemerkt nicht: „Seine Lehre dem Sokrates in den Mund legt." Das wäre nämlich tatsächlich nach unserer Auffassung des Sokrates schlechterdings unverständlich. Denn wenn Platon die Lehre

wirklich restlos von Sokrates vortragen ließe, so schiene unseres Erachtens dies kaum einen anderen Sinn haben zu können, als daß Platon die sokratische Lehre weiter ausgeführt, konsequent fortgesetzt habe u. dgl. kurz in den Grundzügen, Voraussetzungen usf. mit ihm übereinstimme. In diesem Sinne fragt Schleiermacher: Was muß Sokrates neben dem gewesen sein, was Xenophon von ihm meldet, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen? Allein man beachte, das Vertretenlassen nichtsokratischer Lehren durch Sokrates (genauer: ihm nichtgemäßer Lehren) bei Platon gilt doch nur mit sehr weitgehenden Einschränkungen; namentlich in den offenbar älteren Schriften bleibt Platons eigentliche Lehre zwischen den Zeilen und in den späteren finden sich oft deutliche Hinweise, daß, wo Sokrates spricht, es sich in Wahrheit gar nicht um dessen Lehre handle. So wenn er z. B. im Symposion mitteilt, was er von der Seherin Diotima gehört, oder im Menexenos die Rede nachzuerzählen vorgibt, die ihm selbst (von Aspasia) gelehrt worden sei. So ist es denn wohl korrekter, anstatt zu sagen, daß Platon seine Lehre dem Sokrates in den Mund lege, daß er ihn in den Mittelpunkt seiner Werke stelle und hierfür steht dann die Sache bezüglich der Verständlichkeit wesentlich anders. Die Person in den Mittelpunkt zu stellen, verrät nur den Zauber, den sie ausgeübt hat, oder will nichts anderes besagen als: Durch sie kam ich zur Schaffung dieser Werke, um sie drehen sie sich und wären ohne sie unmöglich.

Damit steht unsere schon in der Einleitung formulierte These im besten Einklang: Sokrates' Persönlichkeit, sein Wirken, Leben und Sterben ist der Vorwurf oder Gegenstand der platonischen Philosophie. D. h.: Nicht seine Lehre findet hier ihre Fortsetzung oder Umgestaltung, eine solche Lehre im strengen Sinne des Wortes hat niemals existiert; aber selbst wenn wir ihre Existenz zugeben wollten, müßten wir sagen: Nicht dies ist Platons Frage: Was folgt aus ihr? sondern: Was geht ihr voraus? (Alles nicht zeitlich, sondern logisch genommen.) So wie andere also über Natur philosophieren, so Platon über jenes Stück Natur, das Sokrates heißt. Wie ist ein solches Phänomen, wie die Sokratität, möglich und verständlich? Auf diese Frage antwortet die platonische Philosophie.

III. Kapitel.

Sokrates als Problem der Platonischen Philosophie.

Nach dem in der Einleitung Gesagten wird hoffentlich über den Sinn unserer Hypothese kein Zweifel mehr bestehen können und wir dürfen somit nunmehr zu unserer eigentlichen Aufgabe schreiten. Sie besteht zunächst darin, überhaupt die Möglichkeit einer Durchführung unserer Hypothese nachzuweisen, sodann ihre Bedeutung als Schlüssel zum einheitlichen Verständnisse des Grundstocks der platonischen Werke aufzuzeigen (vgl. IV. Kapitel) und endlich ihre Fruchtbarkeit für die Platonfrage, d. i. für eine chronologische Bestimmung seiner Werke zu erproben (vgl. V. Kapitel).

Ist es, wie wir zunächst behaupten, möglich, des Sokrates Persönlichkeit, sein Wirken, Leben und Sterben als Gegenstand der platonischen Philosophie aufzufassen, so muß sich erstens zeigen lassen, daß man aus den in Frage kommenden Werken Platons tatsächlich ein allseitiges Bild der Persönlichkeit und des Wirkens seines Meisters gewinnen kann und zweitens, daß eben aus dem Versuch die jeweils herausgehobenen charakteristischen Züge zu begründen und zu rechtfertigen, gerade sämtliche in den betreffenden Schriften abgehandelten Grundprobleme der platonischen Philosophie erwachsen. Fragen wir uns also behufs Erweises der ersten Forderung geradezu umgekehrt: Lassen sich die Hauptzüge unseres unabhängig von Platon gewonnenen sokratischen Bildes auch in Platons Werken auffinden und, wenn dies der Fall ist, in welchen?

Zunächst hatten wir den Menschen Sokrates dargestellt mit seinem klaren Verstand und Weitblick, seiner wunderbaren Sachlichkeit und Überzeugungstreue, dem hochentwickelten, zu gänzlicher Unerschrockenheit sich gelegentlich steigernden Unabhängigkeitssinn und seinem trotz allem sittlichen Ernste liebenswürdigen Humor. Wer erkennte hier nicht in etwas individueller Färbung gerade die Gesamtheit (Vierheit) der griechischen Haupttugenden, in dem Weitblick die Weisheit, in der Sachlichkeit die Gerechtigkeit, in dem Unabhängigkeitssinn die Tapferkeit und in der wohltuenden Mischung von Ernst und Humor

die Besonnenheit? Nun — die beiden ersten Tugenden kommen ja bei Platon überall, wo Sokrates überhaupt im Streit oder Gespräch auftritt, zur Geltung, in zwei Dialogen aber speziell wird — um von den mehr biographisch-künstlerischen Schriften, der Apologie und dem Kriton, gar nicht zu reden — die Tapferkeit und Besonnenheit des Sokrates teils rühmend hervorgehoben, teils geradezu zur Darstellung gebracht, — jene Dialoge sind der Charmides und das Symposion.

Im Charmides kommt Sokrates gerade von der blutigen Schlacht bei Potidaea heim und als er in den Kreis seiner Vertrauten tritt mit der Frage, was es Neues gebe, da wird ihm von der blendenden Schönheit eines jungen Mannes Namens Charmides erzählt. Wichtiger als dessen körperliche Schönheit erscheint Sokrates freilich im vorhinein die seiner Seele und so fragt er: „Warum entkleiden wir ihn nicht seiner Seele?“ Doch als er des schönen Jünglings ansichtig wird, da ist er einen Augenblick nicht „Herr seiner selbst“, aber sobald er den geistigen Kontakt mit ihm gewonnen hat, „erwacht das Vertrauen zu sich allmählich und er fühlt die alte Kraft“, d. h. die Besonnenheit siegt. Und dem entsprechen nun seine Worte zu Charmides: So du die Besonnenheit einmal in deiner Seele hast, ist es ganz leicht auch dem Körper Gesundheit zu bringen, denn Körper und Seele dürfen niemals getrennt werden, auch bei der Behandlung ihrer Krankheiten nicht. Am Schluß der Unterredung zwischen Sokrates und dem Jüngling hat sich sodann der Spieß umgedreht: Sokrates hat dank der geistigen Anregung, die er gefunden, der körperlichen Reize des Charmides vergessen, dieser jedoch ist von dem Meister ganz bezaubert, oder vielmehr er geht ihm nach und will ihn nicht mehr verlassen, um sich von ihm Tag für Tag bezaubern zu lassen.

Im Symposion wird uns Sokrates im Kreise fröhlicher Zecher geschildert und zwar als einer, der auch in vorgerückter Stunde Weisheit und Besonnenheit nicht verliert und, wie keiner, das Zechen verträgt. Heißt es doch am Schlusse: Die meisten waren weggegangen, andere schliefen, als gegen Morgen die Hähne schon krähten, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates hatten auch weiterhin mitsammen gekneipt und sich unterredet. Endlich schläft jedoch auch Aristophanes, und als es Tag geworden Agathon ein; da steht Sokrates auf, entfernt sich und beginnt wie sonst sein Tagewerk. Neben der dramatischen Vor-

führung bedient sich übrigens Platon im Symposion noch eines besonderen Charakterisierungsmittels. Er läßt, nachdem die verschiedenen Liebesgaben gestiegen sind, Alkibiades hereinstürmen und den Sokrates in begeisterter Rede feiern, um so die Gestalt des Meisters von allen Seiten zu beleuchten. Alkibiades führt aus, sein Lehrer gleiche dem Satyr Marsyas, der von außen wie ein roher Silen mit der Flöte sich ausnehme, im Innern aber ein Gott sei. Ohne eigentliches Instrument richte Sokrates durch bloße Worte dasselbe wie jener aus; er reißt uns hin, das Herz pocht uns und die Tränen werden uns ausgepreßt durch seine Reden, die uns freilich anfangs fast lächerlich vorkommen, weil sie so trivial scheinen, aber im Innern voll Vernunft, ja ganz göttlich sind und die schönsten Tugendbilder in sich enthalten. Unter seinen Augen — so führt der bewundernde Jüngling weiter aus — bin ich nicht imstande ihm zu widersprechen, darum fliehe ich ihn, um mich beim nächsten Wiedersehen um so mehr vor ihm zu schämen. Auf dem Feldzug in Potidaea übertraf er alle an Tapferkeit gegenüber dem Feind wie sonstigen Beschwerden. Ja, in der Schlacht hat er Alkibiades, den er verwundet nicht verlassen wollte und mit den Waffen glücklich durchbrachte, gerettet, dennoch war er, als die Heerführer dem Alkibiades den Siegespreis zuerkennen wollten, der Eifrigste von allen, die dies unterstützten. Vollends bei dem Rückzug von Delion zog er sich mit Laches als letzter zurück, doch übertraf er selbst diesen noch an Geistesgegenwart. Aber auch umgekehrt, wenn es galt flott zu leben, verstand er allein zu genießen, übertraf er alle im Trinken, wenn er dazu gezwungen wurde, und war doch niemals trunken. Und gleiche Selbstbeherrschung zeige er auch in der Liebe. Wenn er in die Schönen verliebt immer um sie her und außer sich über sie und doch in allem unwissend zu sein scheint — so sei das nur Verstellung; zum Beweis dessen schildert Alkibiades ausführlich, wie Sokrates seine Liebeswerbung verschmähte! Kurz er ist einzig und mit keinem anderen Menschen zu vergleichen. Seine Tapferkeit gegenüber dem Feind, der Kälte und allen Entbehrungen sowie seine Beharrlichkeit, Keuschheit und Mäßigkeit trotz enormer Fähigkeit zu genießen, ferner seine Lebenskunst und endlich seine dämonische Redekunst und Gewalt über die Menschen — das sind die Züge, die uns mit Nachdruck und Lebendigkeit hier eingeprägt werden und sie stehen teils in

bestem Einklang, teils wenigstens nicht im Widerspruch mit dem Bilde, das wir früher an Xenophon anknüpfend gewonnen hatten.

Gehen wir nunmehr vom Menschen Sokrates, wobei wir von seiner eigentlichen Wirksamkeit noch ganz absehen konnten, zu dieser über. Wir erinnern uns: Sokrates ist nicht und will nicht sein ein Lehrer im Sinne der Sophisten und Rhetoren; er ist es nicht und kann es ja nicht sein, hat er doch kein System, keine eigentliche Lehre, die er anderen übertragen oder übermitteln könnte. Noch weniger will er seine Mitbürger in Streitkunst und Redefertigkeit schulen, die nur die Halbbildung zu bemänteln und wahre Sachverständigkeit vorzuspiegeln geeignet ist. Er will vielmehr die Leute antreiben, daß jene Geistesklarheit auch bei ihnen zum Durchbruch gelangt, wie er's selbst erlebt hat — er will sie mitreißen, mit ihm die Wahrheit zu suchen. Das alles sagt uns zwar nicht Xenophon, aber wir durften, ja mußten es schließen aus dem von ihm dargestellten Treiben unseres Weisen. Nun, das alles finden wir vereint und zwar viel genauer bei Platon dargestellt, den Gegensatz zu den Sophisten im Protagoras und Euthydem, den Gegensatz zu den Rhetoren im Gorgias und Phaidros; das Suchen nach Wahrheit im Gegensatz zu den Wissenden oder angeblich Wissenden, die die Wahrheit im festen Besitz haben oder zu haben vermeinen, im Menon. Getragen wird diese Wirksamkeit des Sokrates, wie wir wissen, von der Grundüberzeugung, daß mit der Begriffsklarheit die Sachlichkeit, mit dieser alle Tüchtigkeit auch im höheren ethischen Sinne gegeben sei. Hier liegt der Intellektualismus, ja wie es scheint, der Begriffsfanatismus des Sokrates verankert. Doch vergessen wir nicht: Eine gewisse Einschränkung erfährt dieser Fanatismus durch das bei Sokrates so eigentümlich anmutende Daimonion. Auch dieser Zug darf natürlich in einem umfassenden Bilde der sokratischen Persönlichkeit nicht fehlen. Wir finden ihn besonders im Phaidros betont, wo das Daimonion es ist, das Sokrates vom Fortgehen zurückhält, bevor er dem Phaidros nochmals erwidert und durch eine zweite Rede gesühnt hat, was er in der ersten am Gotte Eros verbrochen hat. Und das Interessanteste ist dabei, daß Sokrates eben in diesem mit wunderbarster Naturschilderung ausgestatteten Dialog als des Natursinns gänzlich bar gezeichnet wird, ausschließlich vom Interesse für das Menschliche beseelt und ferner, wie er im engsten Zusammenhange damit nicht in

der äußeren Natur, sondern in sich das Göttliche zu suchen erklärt. Wir dürfen hier wohl an Xenophons Auffassung des sokratischen Daimonions und an unsere Rechtfertigung dieser Auffassung zurückerinnern. (Vgl. S. 25.)

Wer den Menschen Sokrates im täglichen Leben, wer den Erzieher der Menschheit in ihm kennen gelernt hat, besitzt sicherlich bereits ein umfassendes anschauliches Bild seiner Persönlichkeit. Und doch wie matt und abgeblaßt würde uns das Bild anmuten, fehlten in ihm jene Züge, die den nachhaltigsten Eindruck auf die Zeitgenossen, ebenso wie auf alle durch die Jahrtausende folgenden Geschlechter hinterlassen haben, — die Züge, die sich in der Tragödie seines Lebensendes offenbarten. Wer dächte hier nicht an die Apologie, die uns den angeklagten Sokrates unbeugsam vor seinen Richtern stehend zeigt, und den Kriton, wo der Gefangene die Zumutung seiner Freunde, sich der Strafe durch die Flucht aus dem Gefängnis zu entziehen, mit aller Ruhe, aber überzeugender Entschiedenheit zurückweist! Aber weit mehr als diese beiden Werke, die im wesentlichen bloß künstlerisch gestaltete Schilderungen sind, kommen für uns jene beiden Dialoge in Betracht, wo die entsprechenden Situationen wieder Anknüpfungspunkte für den Philosophen Platon werden: Gorgias und Phaidon. Beim Phaidon liegt dies ja auf der Hand; immer und immer wieder wird von den Platoninterpreten betont, wie Phaidon und Symposion zwei Gegenstücke sind, in denen der sterbende und der mitten im Leben stehende Sokrates den Mittelpunkt abgibt. Etwas weniger plastisch, aber doch unverkennbar tritt die Situation heraus, die im Gorgias zuerst von Kallikles, dann von Sokrates in Form einer Ahnung angedeutet wird. Sie sollte ja in Wahrheit später eintreffen: Sokrates ist angeklagt und hat es verschmäht, sich durch eine glänzende Rede nach Art der Rhetoren zu verteidigen. Treffend sagt Nietzsche von diesem Dialog: „Überall der Tod des Sokrates der Hintergrund: er, der aus einem Mangel an Redekunst starb."

Rückblickend dürfen wir nunmehr wohl feststellen: „Nimmt man alle die Züge und Seiten zusammen, die uns von Sokrates — ganz abgesehen von der Apologie und Kriton — im Charmides, Symposion, Protagoras, Gorgias, Phaidros, Menon und Phaidon entgegentreten, so ergibt sich tatsächlich ein umfassendes Bild seiner Persönlichkeit und der Art seiner Wirk-

samkeit und zwar ein Bild, das recht gut mit jenem übereinstimmt, das wir durch vorsichtige Verwendung der xenophontischen Quelle vom historischen Sokrates zu gewinnen in der Lage waren. Freilich gilt dies nur so lange, als wir von den Anschauungen absehen, die Platon seinen Sokrates entwickeln läßt oder die auch nur diesen Entwicklungen zugrunde liegen. Hier bereits hört eben das Sokratische auf und beginnt das Platonische, beginnt die auf Platon allein zu beziehende philosophische Rechtfertigung der sokratischen Persönlichkeit und ihrer praktischen Grundüberzeugungen.

Ist damit die im Anfang des Kapitels erhobene erste Forderung erfüllt, so können wir uns nunmehr der zweiten zuwenden.

D. h.: Wie aus den in den eben durchgegangenen Schriften geschilderten Hauptzügen des sokratischen Wesens die für Platons Philosophie charakteristischen Probleme erwachsen, gilt es wenigstens in einer vorläufigen Überschau kurz zu zeigen (das Nähere folgt im nächsten Kapitel!). Der Wissensforscher Sokrates zugleich ein Tugendheld — so erscheint uns im Charmides Sokrates und damit an ihm selbst seine Grundanschauung illustriert: Tugend ist Wissen. Wie ist das möglich? so fragt der Philosoph Platon oder doch wenigstens die platonische Philosophie. Was für ein Wissen muß das sein, das notwendig Tugend oder Tüchtigkeit mit sich bringt? „Erkenne dich selbst", hat Sokrates dringend geraten. Erkenne, worauf du dich verstehst und worauf nicht, hatte er, der Praktiker damit gemeint; Tugend ist Wissen des Wissens — das ist die Lösung, die uns der Theoretiker Platon im Charmides gibt.

Im Symposion hinwiederum finden wir den idealen Tugendhelden schwelgend in höchster Lebenslust. So ergibt sich für seinen Jünger die Frage: Wie kann höchster sittlicher Ernst und heitere Sinnenlust in derselben Person vereinigt sein? Und die Antwort lautet: Auch in den sinnlichen Freuden liegt ein ideales Moment, alle Liebe ist Trieb zur Ewigkeit. Und so gilt es eben umgekehrt die sinnliche Liebe nur als eine Anfangsstufe zum wahren Eros zu betrachten, die schöne leibliche Gestalt nur als ein äußeres Zeichen der seelischen Schönheit zu nehmen, und an diese sich zu halten. Nur in diesem Sinne hat Sokrates die Liebe zu den Jünglingen, die ihm oft vorgeworfen

ward, kultiviert, wie dies speziell an Alkibiades gezeigt wird. Von dieser besonderen Illustration mag gelten, was Gomperz viel weitergehend vermutet, daß nämlich das Pamphlet des Polykrates, in dem Sokrates der Lehrer des Alkibiades genannt wurde, „Anlaß und Beweggrund" zu dem ganzen Werke abgegeben habe. Gomperz meint nämlich von dem Hymnus des Alkibiades auf Sokrates am Schlusse des Symposion: „Das scheinbar zufällige Anhängsel ist die eigentliche Wurzel, aus der das Ganze hervorwuchs." Gewiß! ein zufälliges Anhängsel ist das Auftreten des schönen Jünglings und die Darlegung seines Verhältnisses zu Sokrates am Schlusse des Werkes nicht, vielmehr eine plastische Darstellung der früher nur abstrakt geschilderten Wirksamkeit des von seelischer Zeugungskraft Strotzenden — aber man übersehe nicht, daß diese idealerotische Tätigkeit des Jugendbildners selbst nur einen Spezialbeleg der Erhebung der sinnlichen Lebenslust in die Sphäre des Idealgeistigen überhaupt bildet. So ist also die Alkibiadeslehre allerdings nicht zufällig oder notwendig, aber auch nicht die eigentliche Wurzel, sondern eine sinnfällige Ranke, die notwendig der wahren direkt nicht sichtbaren Wurzel entsprießt.

Und weiter: Im Protagoras wird Sokrates in einen Gegensatz zu den Sophisten gestellt, die sich erbötig machen, die Tugend zu lehren im Sinne einer bloßen Übertragung. Da fragt Platon: Inwiefern ist die sokratische Opposition berechtigt? Und seine Antwort lautet, bloße Übertragung sei unmöglich, weil Tugend, wenn auch ein Wissen, so doch nicht lehrbar sei; dieser Unterricht sei aber auch überflüssig, weil jenes Tugendwissen der Anlage nach ohnehin im Menschen schlummere und nur der Erweckung bedürfe. Als solcher Erwecker zur Tugend, als ein mit seinen Jüngern gemeinschaftlich nach Wahrheit Suchender wird Sokrates uns im Menon dargestellt. „Und auf welche Weise, Sokrates, willst du denn etwas suchen, von dessen Wesen du überhaupt nichts weißt?" In diese Frage Menons hat Platon selbst das hier sich eröffnende Problem gekleidet. Und die Lösung ergibt sich an der Hand der Mathematik: Es gibt ein (apriorisches) Wissen von dem, was man aus der Erfahrung noch nicht kennt, ja alles Lernen wäre ohne solches Grundwissen gar nicht möglich. Hierin liegt die Wurzel der platonischen Lehre von der Anamnese.

Im Phaidros lernen wir den strengen Begriffszergliederer

Sokrates von einer neuen Seite kennen. Wie er seinem Daimonion, das über das rein Begriffliche hinaus weist, folgend, von der Wahrheit begeistert, zum Redner wird — doch freilich nicht im Sinne der eitlen, die Menge betörenden Rhetoren — und wie er so die im Zuhörer schlummernde edle Begeisterung zu entflammen weiß. Wie ist das möglich? so fragen wir mit Platon. Gibt es neben dem nüchternen überzeugenden Logiker und dem auf dem Sinnenschein fußenden, bloß überredenden Gaukler (Rhetor) noch einen Dritten? Und die Notwendigkeit, dies zu bejahen — der Dritte ist der wahrheitsbegeisterte, zu überzeugen vermögende Redner — führt zur Lösung: Es gibt im Menschen außer der begrifflichen Erkenntnis noch etwas von Wert, außer der wertvollen Vernunft und der nur ganz nieder zu wertenden Sinnlichkeit noch ein Drittes, Mittleres, die edlen Gefühle und Wollungen. So ist die Lehre von der Dreiteiligkeit der Seele gewonnen.

Sokrates war getragen von der optimistischen Grundüberzeugung einer sittlichen Weltordnung, in der das Recht siegt und das Unrecht untergeht, der Tugendhafte belohnt und der Sünder bestraft wird. Aber mußte er nicht durch das am eigenen Leibe erfahrene Unrecht, das sein Lebensende herbeiführte, an jener Überzeugung irre werden? Daß dies nicht eintrat, dafür zeugt die bis zu seinem Tode bewahrte heitere Ruhe und innere Gefestigtheit. Doch wie war jenes Festhalten am Optimismus möglich und wie erklärt sich die freudige Gelassenheit, mit der er dem Tod entgegengeht? Das sind die Fragen, die ihre Beantwortung im Gorgias und Phaidon finden. Das erste wird nur auf Grund einer radikalen Umwertung der sittlichen Werte und Güter möglich: Nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht tun ist allein das eigentliche Übel in der Welt — das ist die Grundlehre des Gorgias. Philosophieren heißt sich auf den Tod vorbereiten. Der Tod ist somit das eigentliche Ziel des Philosophen und bringt die Erlösung für ihn — das ist der Schlüssel, den uns Platon in seinem Phaidon reicht, um das Geheimfach in der Seele des sterbenden Sokrates zu eröffnen.

Haben wir bisher gezeigt, daß aus der Schilderung der verschiedenen Seiten der sokratischen Persönlichkeit die bekannten Probleme und Lösungen der platonischen Philosophie erwachsen, so läßt sich nunmehr auch die Sache umkehren und noch zeigen,

daß alle Dialoge, in denen sämtliche wahrhaft konstruktiven Elemente der platonischen Metaphysik im Zusammenhang mit Erkenntnistheorie, Ethik und Psychologie enthalten sind, wie die Lehre vom Fundamentalwissen, die eigentliche Ideenlehre mit Anamnese und übersinnlichem Heimweh, die Eroslehre und die Lehre von der Dreiteiligkeit sowie der Unsterblichkeit der Seele, ausschließlich zugleich jene sind, die Sokrates' Person zum Vorwurf haben. Wir haben sie im Vorstehenden rasch durchgegangen; es waren das der Charmides, Menon und Phaidros, Symposion und Phaidon.

In fast allen anderen, hier noch nicht aufgetretenen Dialogen fehlt je beides zugleich: Sokrates steht nicht im Mittelpunkt und ein positiver Beitrag zu Platons Lehre im direkten Sinne liegt nicht vor. Man denke zunächst an Laches: Gerade hier finden wir noch die echt sokratische, also noch nicht platonische Lehre, allein Sokrates, der als junger Mann eingeführt wird, ist zwar Gesprächsleiter, doch seine Persönlichkeit als solche bildet noch nicht den Gegenstand des Dialogs. Man nehme ferner Kratylos, Euthydemos und Menexenos — sie gehören zwar ganz zweifellos der Periode selbständiger, platonischer Philosophie an, doch sind sie nicht konstruktiver Art, wollen nur polemisch vom jeweils erreichten Standpunkt aus wirken — und für sie wieder gilt: Sokrates zwar formell der Leiter des Gesprächs, aber der Mensch Sokrates spielt keine besondere Rolle in ihnen.

Endlich: Auch die zwei großen, hochbedeutsamen, ja fast allerwichtigsten Werke Platons Theaitetos und Politeia bilden keine Ausnahme von unserer Regel. Einerseits lernen wir auch hier wieder Sokrates nicht von irgendwelcher speziellen Seite her kennen, andererseits sind diese Werke zwar allerdings durchaus nicht negativ-polemischer Art wie die früher genannten, wenn auch der Theaetet zunächst in solche Form gekleidet erscheint. (Auseinandersetzung mit dem Sensualismus, wohl des Aristipp.) Aber unverkennbar — und für unseren Zusammenhang sehr wichtig — ist folgendes: Keines der beiden Werke ist konstruktiv im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. ist Ausdruck der eben gemachten Entdeckung eines neuen Elementes und Bausteines für das metaphysische Gebäude. Sie dienen vielmehr dem Abschluß und Rückblick von der gewonnenen meta-

physischen Warte aus. Im Theaetet tritt die Ideenlehre z. B. explizite überhaupt nicht hervor; man muß schon zwischen den Zeilen lesen, dann allerdings zeigt sich klar (vgl. IV. Kap.), daß sie überall im Hintergrund steht, doch als ein schon Gewonnenes — der Entdeckerrausch ist verflogen.

Und die Politeia — hier haben wirs offenkundig mit einem Abschluß, einer höchst kunstvollen Zusammenfassung der verschiedenen Teile der platonischen Lehre zu tun. Wenn irgendein Werk allein als Ausdruck der platonischen Philosophie betrachtet werden sollte, so könnte es nur dieses sein. Im ersten Teil wird ähnlich wie im Laches das Wesen einer Tugend, hier der Gerechtigkeit, erörtert und gezeigt, daß sie eben mit Tugend schlechtweg sich decke und den Menschen zum wahren Menschen mache. Dann tritt der Gedanke der wohlgeordneten Seele auf, wie er schon bei Gorgias vorkommt, und kombiniert sich mit der Lehre von der Dreiteiligkeit der Seele aus dem Phaidros. Endlich tritt der Gedanke aus dem Lysis von der Idee des Guten als der höchsten Idee auf, und in ihr wird die gemeinsame Wurzel des Seins und Erkennens erkannt und damit die Bedeutung der ethischen Idee in rein metaphysischer und erkenntnistheoretischer Richtung betont.

Wenn endlich in den späteren, als solche sicher erkannten Werken, vom Parmenides und Sophistes ab, Sokrates ganz in den Hintergrund tritt, im Parmenides z. B. nicht einmal Leiter des Gespräches ist, so ist das nach unserer Anschauung ganz selbstverständlich, denn von hier angefangen haben wir es ja gerade mit der Kritik und Zersetzung der bis dahin im Hinblick auf das Phänomen Sokrates entwickelten Metaphysik zu tun. Es könnte nur umgekehrt erwartet werden, daß, wo es zu einer Neu- und Umbildung der Metaphysik kommt, wie im Philebos und Timaios, die Stellung des Sokrates im Dialog wieder hervortrete, insbesondere in der letzteren Schrift, die als Antwort auf die Frage aufgefaßt werden könnte: Wie muß die ganze Natur gedacht werden, in der eine solche Erscheinung wie Sokrates möglich war?

Aber hier wird man daran zu denken haben, daß Platon sich da eben jeder Darstellung bereits entwöhnt, auch seine künstlerische Gestaltungskraft überhaupt im Erlahmen begriffen war. So blieben als einzige Gegeninstanzen gegen unsere Regel nur der kleinere Hippias, der Lysis und Euthyphron

übrig, die je nach zwei entgegengesetzten Richtungen von ihr abzuweichen scheinen: Der kleine Hippias hat konstruktive Bedeutung zwar für Platons Metaphysik, die sokratische Persönlichkeit gibt aber keinerlei Vorwurf ab, und ähnlich scheint es sich mit dem Lysis zu verhalten. Anders der Euthyphron; er behandelt eine Seite von Sokrates Wesen, er stellt uns nämlich den wegen Gottlosigkeit angeklagten Sokrates vor und behandelt im Zusammenhang damit die Frage: Was ist Frömmigkeit? gibt aber offenbar eine echt sokratische Antwort und darf daher nicht — noch nicht — als Baustein zur platonischen Metaphysik betrachtet werden. Doch gerade dieses Nichtstimmen hier kann unser besonderes Interesse beanspruchen. Denn wir haben es hier offenbar mit zwei Grenzfällen zu tun. Im Euthyphron ist zwar noch nicht der selbständige Philosoph, wohl aber der Philosoph Platon erwacht; ja es liegt nahe anzunehmen: Von dem eindrucksvollen, wenn auch noch nicht tragisch genommenen Erlebnis der gegen seinen Meister erhobenen Anklage aus bahnt sich zum ersten Mal jene künstlerische Form an, die die philosophische Diskussion aus einer unmittelbar vorgeführten sokratischen Situation organisch herauswachsen läßt.

Anders im Hippias minor. Hier kommt des Sokrates Persönlichkeit nicht zur Darstellung und doch handelt es sich nicht mehr um einen sokratischen Jugenddialog. Aber freilich finden wir in ihm auch nur einen allerersten Schritt zur platonischen Lehre vom Fundamentalwissen. Es liegt ihm offenbar die Frage zugrunde: Wie ist es möglich, daß ein Wissen (wie bei Sokrates) moralisch hinreißende Kraft besitzt? Und ähnlich, so paradox es auch klingen mag, dürfte es sich auch mit dem Lysis verhalten. Wenn dieser kein Jugenddialog sein sollte, dann hätten wir es allerdings mit einer sehr auffallenden Abweichung von der in der konstruktiven Periode allgemein geübten uns nun schon genügend bekannten Technik Platons zu tun. Denn hier wird nicht die Persönlichkeit des Sokrates besonders charakterisiert oder eine Tätigkeit desselben dargestellt, die im weiteren Verlauf des Dialogs gerechtfertigt würde; vielmehr bietet Folgendes den äußeren Rahmen: Sokrates wird auf seinem Wege sozusagen abgefangen von Hippotales und Ktesipp und in die Ringschule mitgezogen, neugierig gemacht durch die Mitteilung, daß Hippotales in den edlen Jüngling Lysis verliebt sei. Am Ziele angelangt, behandelt Sokrates mit den zwei un-

zertrennlichen Freunden Menexenos und Lysis zwei anscheinend wenig zusammenhängende Themata: Zu wem hat man Vertrauen? Und zwischen wem besteht Liebe und Freundschaft? Allerdings ist der Lysis früher oft zu den Jugendschriften Platons gerechnet worden; so hat ihn der Erfinder der antiken Tetralogien mit Laches und Charmides (sowie Theages) zusammengenommen, ja Hermann betrachtete ihn sogar als typischen Repräsentanten der sokratischen Dialoge. Übrigens sprechen sich auch Zeller und Windelband für eine frühe Abfassung aus und somit entfiele, wenn die Anschauung den Tatsachen entsprechen sollte, die Nötigung von einer Ausnahme gegenüber unserer allgemeinen Regel zu sprechen.

Da aber der sprachliche Befund zu zeigen scheint, daß Lysis und Symposion nicht weit auseinander liegen, was mit der frühen Abfassung des Lysis schlechterdings unvereinbar wäre, so wird es sich empfehlen, die Gründe auf beiden Seiten einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Für die frühe Abfassung, bzw. das echt Sokratische dieses Dialogs spricht zunächst die große Bedeutung, die dem Utilitätsstandpunkt zugemessen erscheint. So rät Sokrates dem Hippotales ab, seinen Geliebten Lysis allzusehr zu preisen, weil das gegen seinen Nutzen und das Ansehen bei den Leuten verstoße; denn entweder werde er ihn gewinnen, dann habe er eigentlich auf sich selbst die Liebesgedichte und -Lieder gemacht; oder nicht, dann werde er sich vor den Leuten erst recht lächerlich gemacht haben. Überdies mache man die Schönen dadurch nur hochmütig und eitel. Noch trivialer klingt es, wenn von Sokrates gefragt wird: Ist der ein guter Dichter, der sich selbst mit seinen Gedichten schadet? worauf Hippotales prompt antwortet: „Bei Gott, nein, das wäre doch Unsinn!“ Der Gipfelpunkt des Utilitarismus endlich erscheint in der Behauptung, wir könnten nur jenen freund sein oder die lieben, die wir zu etwas brauchen können. „So lange du zu nichts gut bist“, sagt Sokrates zu Menexenos, „liebt dich weder Vater noch Mutter!“ Und mit diesem Utilitarismus verbindet sich der uns schon bekannte Intellektualismus: Brauchbar ist einer zu dem, was und soweit er's versteht; hier vertrauen wir und lassen ihm volle Freiheit, z. B. dem Jüngling im Lesen, Schreiben und in der Musik, dem Arzt bei der Krankenbehandlung, dem Kutscher mit den Pferden und ganz analog

dem Sachverständigen bezüglich Hausverwaltung und Leitung der ganzen Stadt.

Ebenso heißt es im zweiten Gespräch (Wer ist einander Freund?) gegenüber dem „Gleich und gleich gesellt sich gern“: Wie können zwei einander lieben, wenn keiner dem anderen etwas zu geben hat? Nur Gegensätze ziehen sich demnach an, aber da das Böse für ein Freundschaftsverhältnis nicht in Betracht kommt, kann diese Anziehung nur zwischen dem weder Guten noch Bösen einerseits und dem Guten andererseits stattfinden. Welche Aufmerksamkeit Sokrates der Freundschaft geschenkt hat, wissen wir auch aus Xenophon. Besonders interessant ist es aber heranzuziehen, wie Xenophon Sokrates zeigen läßt, warum zwei Brüder einander Freund sein müssen. Erstens weil sie einander nützlich sind, zweitens weil sie sich wie die beiden Hände verhalten, d. h. zum selben größeren Ganzen gehören, zum Körper, resp. Vater oder Familie. Der ersten Begründung waren wir soeben auch bei Platon begegnet, die zweite mag ihn durch ihre Beziehung auf gemeinsame Zugehörigkeit zu einem Dritten nur unendlich vertieft zu folgendem Gedanken geführt haben: Wenn wir etwas lieben, weil es zu etwas anderem gut ist, so lieben wir eigentlich jenes andere und so müssen wir schließlich kommen „zur ursprünglichen ersten Sache, um derentwillen uns alle diese Nebensachen lieb sind“, diese ist uns allein in Wahrheit, d. h. um ihrer selbst willen teuer. Oder lieb ist uns, was wir letzten Endes oder zu tiefst begehren und da alles Begehren ein Verlangen nach dem ist, was uns abgeht, so ist uns lieb das, dem wir eigentlich zugehören, wo wir einheimisch sind. Aber das scheint nicht viel anders zu sein, als daß das Ähnliche oder Gleichartige sich Freund sei, was doch anfangs abgelehnt worden ist.

Diese scheinbare Resultatlosigkeit würde ebenfalls trefflich mit der frühen Abfassungszeit zusammenstimmen, ebenso wie noch ein anderes Moment, ich meine das verhältnismäßig freundliche Verhältnis des Sokrates zu den Sophisten: Mikkos wird Sokrates als sein Freund und Bewunderer bezeichnet, worauf dieser: „Der Mann ist nicht dumm, ein großer Sophist!“

Nicht unerwähnt mag schließlich die zum Teil sehr enge Berührung des Lysis mit dem Charmides bleiben. Zunächst ist der Rahmen im Charmides ein ganz ähnlicher wie in unserem Dialog: Das erzählte Gespräch wickelt sich beide Male

in der Ringbahn ab, da und dort sieht man das fröhliche Treiben der griechischen Jünglinge. Sokrates erkundigt sich zu allererst, wer jetzt der Liebling, der Schönste sei, wie es jetzt in der Philosophie stehe (Lysis), oder ob irgendwelche Jünglinge durch Weisheit oder Schönheit oder gar beides seit seiner Abwesenheit sich hervorgetan haben (Charmides). Ebenso wie im Lysis spielt auch im Charmides der Vergleich mit dem Arzt eine große Rolle und die Übertragung vom Körperlichen aufs Seelische (Wie man Augen ohne Kopf, den Kopf ohne den ganzen Körper nicht heilen kann, so auch den Körper nicht ohne Seele; sobald Besonnenheit in der Seele ist, ist es leicht dem Kopf oder ganzen Körper Gesundheit zu bringen — Charmides leidet nämlich an Kopfschmerzen). Die formelle Übereinstimmung hat übrigens einen tieferen Grund: Sokrates spielt eben die sinnliche Liebe sozusagen auf das geistige Gebiet hinüber (da und dort), nur daß er im Charmides mehr als bloßer Gesprächsleiter ist, und seine eigene Besonnenheit dargestellt wird in der Art, wie er seine sinnliche Begierde durch das noch größere Interesse an dem geistigen Inhalt des schönen Jünglings Charmides überwindet. Auch am Schlusse erinnern die beiden Dialoge wieder aneinander. Wie im Lysis spricht Sokrates auch im Charmides gegen das Ende des Dialoges von seinem Traum und ganz zuletzt, daß sie sich lächerlich gemacht hätten, denn das mit vieler Mühe zusammengezimmerte Ding (die sog. Besonnenheit) erschien schließlich „ganz nutzlos, einfach unbrauchbar".

Gegen die frühe Abfassung scheinen, vom Stilistischen ganz abgesehen, nur das eine oder andere allerdings sehr triftige Moment zu sprechen. Echt platonisch ist vor allem die auffallende Anknüpfung behufs Fortsetzung des Gespräches nach einer ersten provisorischen Lösung: alle Unterredner stimmen bei, Sokrates ist sehr froh und kommt sich wie ein Jäger vor, der zufrieden auf seine Beute blicken kann. „Doch plötzlich kam mir" — so erzählt Sokrates nunmehr sein Gespräch — „von irgend woher ein höchst unliebsamer Verdacht, vielleicht sei das alles gar nicht wahr. Und ärgerlich rief ich aus: Ach, am Ende sind wir nur um einen Traum reicher geworden, um einen Traum und um nichts Wirkliches." Und ebenso heißt es, nachdem die Notwendigkeit einer ursprünglichen ersten Sache festgestellt ist, von allen den lieben vielen Sachen: „Sie täuschen uns zuletzt und

sind wie die Schatten (εἴδωλα) jenes ersten, ursprünglichen, einzigen Dinges, was uns wahrhaft Freund und teuer ist".

Der Gedanke einer ersten, ursprünglichen, uns teueren Sache ist offenbar ebenbürtig dem von allem Einzelwissen verschiedenen, im Charmides vertretenen Wissen und könnte also immerhin schon sehr frühzeitig aufgetreten sein; nur daß uns alles andere täusche und die Vorstellung vom Schatten und Traum müßte wohl erst später hinzugekommen sein. Desgleichen müßte auch die Anwendung auf die Weisheitsliebe oder Philosophie, die weder bei den ganz Weisen z. B. den Göttern, noch bei den Unwissenden zu finden sei, später eingeschoben sein. Denn noch im Gorgias und Euthydem wird die Philosophie als Besitz der Wahrheit oder des Wissens bezeichnet und im Euthydem erscheint gerade wiederum die Frage, ob es die Weisen oder die Dummen sind, welche lernen. Sollte also vielleicht eine spätere Überarbeitung des Lysis stattgefunden haben und könnte dies nicht auch eine für die stilistischen, die spätere Abfassung belegenden Kriterien, hinreichende Erklärung liefern?

Wir müssen die Entscheidung darüber den hierzu Berufenen überlassen. Sollte aber damit tatsächlich der wahre Sachverhalt getroffen, der Lysis seiner Grundkonzeption nach somit den Jugenddialogen zuzurechnen sein, dann würde die von uns formulierte Regel (von den rechtwohl verständlichen Ausnahmen des Euthyphron einerseits, des Timaios andererseits abgesehen) allgemeine Geltung zeigen: Jene und nur jene Werke Platons, in welchen die sokratische Persönlichkeit einen Vorwurf abgibt, sind es, die zugleich die Bausteine zu seiner Metaphysik liefern.

IV. Kapitel.

Die Entwicklung von Platons Metaphysik im Lichte dieser Hypothese.

Wir wollen nun tatsächlich an der Hand der von uns bezeichneten Dialoge und gestützt auf unsere Hypothese die platonische Metaphysik in ihrer sukzessiven Entwicklung zu schildern versuchen. Sokrates — so sahen wir — war von der Grund-

überzeugung getragen, Tugend (Tüchtigkeit) sei Wissen des Guten. Dabei hatte er sich freilich mit einer besonderen Bestimmung, dessen was Wissen, was das Gute sei, nicht abgegeben; lagen ihm doch solche theoretische Fragen zunächst wenigstens nicht am Herzen und mußten jedenfalls vor dem Praktischen zurücktreten. Aber darum stand ihm jene Überzeugung nicht minder fest, ja sie schien sich förmlich in ihm verkörpert zu zeigen. Er war auf der einen Seite ein Wissender, wenigstens im Sinne des Wahrheitssuchers und des sich zur Klarheit Ringenden, er war auf der anderen Seite wirklich aller Tugend Preis. Aber war dies vielleicht nur ein zufälliges Zusammentreffen? Ja spricht dafür nicht anscheinend die alltägliche Erfahrung, die doch zeigt, daß im allgemeinen das Wissen wenigstens im Sinne der speziellen Sachverständigkeit vielfach mit leichtsinniger Schleuderarbeit oder gar mit betrügerischer Mache Hand in Hand geht? Aber auch gerade auf dem allgemein moralischen Boden: Wie manche kennen ihre Pflicht sehr wohl und versäumen sie doch! Video meliora proboque, deteriora sequor.

Freilich: Sollte die herrliche Erscheinung des Sokrates eine Erklärung finden, dann mußte jenes Zusammentreffen sich als notwendig aufzeigen lassen. Und das war die Aufgabe, die eben Platon zu lösen unternahm. Was muß das Wissen, was das Gute sein, wenn jenes Zusammentreffen notwendig sein soll? Offenbar weist diese Aufgabe nach zwei Richtungen: In das Gebiet der Erkenntnistheorie gehört die Behandlung der ersten (das Wissen betreffend), ins Gebiet der Ethik die Beantwortung der zweiten Frage (bezüglich des Guten). Zunächst ergibt sich als erstes Resultat: Das Tugendwissen muß jedenfalls ein anderes sein als das Fachwissen. Beim Fachwissen gilt es jedenfalls nicht, daß man im Besitz desselben auch danach handeln muß; wer schön zu schreiben oder schnell zu laufen versteht, kann auch gelegentlich absichtlich häßlich schreiben oder langsam gehen, wer ein Instrument beherrscht, kann absichtlich auch einmal falsch spielen. Und hier stehen wir mitten im Thema des Hippias minor.

Der Sophist Hippias wird von Sokrates interpelliert, wer höher zu stellen sei, der Held der Ilias oder der der Odyssee; er antwortet natürlich Achilles, indem er Odysseus als den Verschlagenen, Truggewandten bezeichnet. Allein — wendet So-

krates ein — wer wie Odysseus zu täuschen vermag, muß doch die Wahrheit kennen und andererseits sagt Achilles gar oft etwas Unrichtiges — allerdings nicht mit Absicht, sondern weil er's nicht besser weiß. Denken wir uns diese Betrachtung übertragen auf ein analoges Gebiet, auf irgendeine Technik, z. B. die des Schnellaufens. Wer ist da höher zu werten, der diese Fertigkeit beherrscht und nur eventuell mit Absicht langsam läuft oder sonst Fehler macht, weil er eben nicht völlig Herr der Technik ist? Hier ist die Antwort unzweifelhaft, dann müßte aber auch dort, wie es scheint, gelten: Wer absichtlich Unrecht tut, steht höher, als wer unfreiwillig ein Unrecht begeht. Ganz erschrocken über diese Konsequenz sagt Hippias: Aber das wäre ja fürchterlich. Nein das kann ich nicht zugestehen. Darauf Sokrates: Auch ich selber mir nicht, Hippias, und doch erscheint es notwendig so von unseren Voraussetzungen aus. Mit einer ironischen Wendung, daß es nicht verwunderlich, wenn er, Sokrates oder sonst ein gewöhnlicher Mensch in die Irre gehe, wohl aber verzweifelt für alle, wenn das selbst den Weisen wie Hippias passiere, denn dann könnte man selbst bei ihnen nicht mehr das Ziel seiner Irrfahrt erfahren, schließt der Dialog scheinbar resultatlos. In Wahrheit besagt er: Das von Sokrates geübte Wissen ist ein wesentlich anderes als jenes Fachwissen, wie es die Sophisten besitzen und auf andere zu übertragen sich anbieten.

Damit ist aber nur negativ erst festgestellt, was das fragliche Wissen nicht sei. Der positiven Bestimmung dient der Charmides. Hier zeigt sich, es sei Wissen des Wissens. In der Tat scheint zwar, wie oft behauptet wird, in diesem Dialog die Natur einer besonderen Tugend (Besonnenheit) untersucht zu werden. Allein Platon hatte ja ganz im Geiste seines Lehrers schon im Laches gezeigt, daß es nicht mehr als eine Tugend gebe, eben das Wissen des Guten, und zwar es dort gezeigt, wo es am paradoxesten erscheint, bei der Tapferkeit. Man könnte also zwar an jede Betätigungsweise der Tugend anknüpfen, offenbar aber mußte man hier die wenigsten Voruntersuchungen anstellen, weil es hier am nächsten liege, wenn man an die Besonnenheit anknüpfte.

Man hat diesen Dialog seinem tieferen Sinne nach früher oft mißverstanden, indem man ihn zu sehr ad verbum verstanden hat. Auch hier werden — ähnlich wie im Laches für die Tapferkeit — der Reihe nach verschiedene Begriffsbestimmungen zu

machen versucht; zunächst: Besonnenheit ist Stetigkeit und Ruhe. Sodann: Besonnenheit ist bescheidene Zurückhaltung oder Schamhaftigkeit. Drittens: Besonnensein heißt sein Eigenes tun, resp. seine Pflicht ausführen, heißt viertens das Gute mit Bewußtsein ausführen. Und endlich fünftens: Besonnenheit ist Selbsterkenntnis oder Erkennen des Erkennens und damit aller Wissenschaften. Hier angelangt wird aber nun der Begriff der Erkenntnis der Erkenntnis nach allen Richtungen zerfasert, sodaß davon nichts übrig zu bleiben und die ganze Arbeit ergebnislos zu endigen scheint. Daß dem freilich nicht wirklich so, daß doch gerade die Erkenntnis der Erkenntnis das Ziel ist, auf das Platon wirklich hingesteuert hat, wird zunächst schon etwas plausibler, wenn man beachtet, daß die scheinbar so weit sich voneinander entfernenden vorausgehenden Begriffsbestimmungen der Besonnenheit ganz stetig darauf führen. Die erste hält sich noch ganz an das rein Äußerliche unserer Grundtugend, an das gemessene Betragen. Die zweite geht auf das instinktmäßige Fühlen dessen, was unangemessen ist, die dritte auf's Handeln, resp. Tun dessen, was angemessen ist, die vierte verbindet die dritte und zweite, ins helle Bewußtsein erhoben: Handeln mit Bewußtsein des Angemessenen, und die fünfte endlich Wissen dessen, was für Einen angemessen ist und was nicht, d. h. Selbsterkenntnis im Sinne des Kennens der Grenzen seiner Fähigkeiten oder als ein Verstehen dessen, worauf man sich versteht.

Und nun wollen wir uns vergegenwärtigen, was mit dieser Zerfaserung des Begriffes gemeint sei, da es so etwas wie Erkennen des Erkennens zunächst allerdings nicht geben zu können scheint. Es wird sich dann sogleich zeigen, daß die Preisgabe dieses eigentümlichen Begriffes der Erkenntnis der Erkenntnis nur eine scheinbare war, daß damit nur die besondere Eigenart und Schwierigkeit des hier Entdeckten mit aller Schärfe markiert werden sollte. Die gegen den oft genannten Begriff erhobenen Einwände sind nämlich folgende:

1. Zunächst scheint so etwas Rückbezügliches, wie Erkennen des Erkennens, überhaupt unmöglich zu sein, hat doch jeder Akt ein außerhalb seiner liegendes Objekt; so sehen wir z. B. die Farbe, hören die Töne usf. Wie kann somit der Akt selbst zum Objekt des Aktes gemacht werden, man denke z. B. an ein Sehen des Sehens, ein Fühlen des Fühlens usf. Doch halt! Hier werden wir schon stutzig. Manche sprechen in moderner

Psychologie doch wirklich von Gefühlsgefühlen und jedenfalls wissen wir um unser Sehen, Fühlen, Wollen — ein Wissen ohne das es doch überhaupt keine Psychologie geben könnte. Sollte nicht also doch auch ein Wissen ums Wissen möglich sein? Ja, noch mehr; liegt es nicht geradezu in der Natur des Denkens, daß eine solche Rückwendung erfolgt? Indem ich einen Gedanken denke, denke ich stets zugleich mich, denn die Gedanken machen ja z. T. mein Ich aus. Im Objekt des Denkens steckt also immer schon das Ich oder das Subjekt: Ich denke mich als Denkenden — so führt alles Bewußtsein mit Notwendigkeit auf eine höhere Stufe: Zum Selbstbewußtsein.

2. Das Wissen um das, was ich weiß und nicht weiß, und namentlich um das, was ein anderer weiß und was er nicht weiß, scheint allerdings von größter Bedeutung zu sein; so gibt Charmides im Gespräche zuerst selbst zu, denn, meint er, so müßte der Besonnene gegenüber jedem Berufsmenschen zu beurteilen wissen, ob er z. B. wirklich ein guter Arzt, ein guter Richter u. dgl. sei, oder ob er sich dafür nur ausgäbe. Allein was einer als Arzt weiß, weiß er doch nur vermöge seiner medizinischen, was als Richter, vermöge seiner juristischen Kenntnisse, und auch zur Beurteilung muß ich jeweils diese oder jene, aber immer die betreffende Fachwissenschaft beherrschen; dazu ist also nicht noch eine besondere Fähigkeit, wie etwa die Besonnenheit in dem angegebenen Sinne, nötig. Kurz — Besonnenheit scheint sich in die Einzelwissenschaften aufzulösen und keine Stelle neben ihnen finden zu können. War sie früher anscheinend unmöglich, so erweist sie sich jetzt als überflüssig. Und doch sollte es nicht eine für alle Spezialwissenschaften grundlegende Disziplin geben müssen, die sie alle erst ermöglicht? Aber noch stehen andere Schwierigkeiten des Begriffes Erkenntnis der Erkenntnis uns bevor; so vor allem

3. Ist nicht ein Wissen dessen, was ich nicht weiß, ein Wissen und zugleich Nichtwissen, somit geradezu ein logischer Nonsens? Nun wir werden erst durch spätere Dialoge darüber genauer aufgeklärt werden, aber ganz unabhängig von Platon dürfen wir wohl auch hier schon sagen: Wir können indirekt doch um etwas wissen, was wir direkt nicht kennen, es ist dies bei allem begrifflich Bestimmten nicht unmittelbar Gegebenen der Fall, sagen wir z. B. bei irgendeiner angezeigten, nur etwas komplizierteren mathematischen Operation wie z. B. 9^4. Wir

haben ein Wissen von dieser Größe und wissen sie doch nicht d. h. können ihren Wert nicht unmittelbar aussprechen.

4. Endlich führt Sokrates aus: Wenn Besonnenheit in dem fixierten Sinne von Erkenntnis der Erkenntnis auch nicht absurd, undurchführbar und überflüssig wäre, so wäre sie doch nicht von Wert im Sinne einer Tugend. Denn Tugend ist doch Einsicht ins Gute. Offenbar würde auch dieses Bedenken aber wegfallen, sobald die grundlegende theoretische Bedeutung des Guten sich ergäbe. Ja enthält nicht, da Tugend gleich dem Guten ist, bereits jener Satz die Wahrheit: Das Gute ist Erkenntnis der Erkenntnis?

Im Charmides ist somit — wenn unsere Auffassung zu Recht besteht — die Grundwurzel der Ideenlehre bereits entdeckt und bloßgelegt, d. i. die Existenz eines Fundamentalwissens. Von hier führen theoretisch genommen die straffsten Verbindungsfäden zum Protagoras und Menon, deren Grundgedanken sind: Tugendwissen ist zwar nicht lehrbar, aber erweckbar; ein Fundamentalwissen kann gar nicht gelehrt werden im Sinne äußerlichen Übertragens, denn so etwas ist nur bei jedem anderen Wissen eben erst auf Grund des Fundamentalwissens möglich. Übrigens braucht das Fundamentalwissen auch gar nicht gelehrt zu werden, weil es jeder ohnehin in gewissem Sinne besitzt, sonst könnte er überhaupt nie zu einem Wissen gelangen.

Der Weg, auf dem Platon zum Fundamentalwissen kam, war in Wirklichkeit freilich — wenigstens nach unserer Hypothese — wohl ein so geradliniger: Vom Protagoras werden wir, Platon folgend, über den Gorgias zum Menon geführt. Tugend ist Wissen — so lehrte letzten Endes der Charmides. Da scheint ja Sokrates gerade der offenbaren Voraussetzung der Sophisten zu huldigen, die sich Tugend zu lehren anbieten; denn was lehrbar sein soll, muß doch jedenfalls Wissen sein. Und doch will Sokrates von den Sophisten nichts wissen, kommt ihnen als Tugendlehrern mit größtem Mißtrauen entgegen und bekämpft jederzeit ihre Bestrebungen. Wie ist das möglich oder vielmehr, inwiefern ist diese Opposition gegen die Sophisten als eine absolut notwendige verständlich? Den Bescheid darauf gibt uns Platon dort, wo er das Sophistentreiben in anschaulichster Weise schildert und ihm des Sokrates Gestalt in ihrer ganzen Reinheit und Schlichtheit gegenüberstellt: Im Protagoras. Die hier gegebene Antwort lautet:

Tugend ist, obwohl ein Wissen, nicht lehrbar. Scheinbar freilich ist das Resultat der Unterredung zwischen Sokrates und dem Sophistenhaupt — wie es von manchem auch verfochten wird — ein durchaus anderes, weshalb es notwendig sein wird, auch hier die Sache genauer ins Auge zu fassen. Der äußere Vorgang ist folgender: Sokrates tritt zuerst der von Protagoras vertretenen Lehrbarkeit der Tugend entgegen, läßt sich aber von jenem scheinbar eines besseren belehren und folgert dann aus der zugestandenen Lehrbarkeit, daß Tugend ein Wissen sei. Die Gegenargumente, die Platon Sokrates dem berühmten Sophisten gegenüber vorbringen läßt, sind:

1. In allgemeinen politischen Angelegenheiten darf jeder mitreden.

2. Die Söhne der tüchtigsten Väter sind oft ganz untüchtig, obwohl sie doch, wenn es möglich wäre, Unterricht zu nehmen, den besten darin genössen.

3. Man schickt die Jugend nicht wie in anderen Spezialfächern in eine besondere Tüchtigkeitsschule. Das erste Argument berührt offenbar nicht unmittelbar die Lehrbarkeit oder Belehrungsmöglichkeit, es besagt nur, daß sittliche Tüchtigkeit allgemein vorausgesetzt werde. Dagegen ist mit 2. und 3. die Unmöglichkeit und Überflüssigkeit des Lehrens gegeben. Wenn nun Protagoras dem entgegenhält, daß die Anlage mitentscheidend sei, und ein besonderer Unterricht nur deshalb überflüssig, weil stets von Jugend auf ohnehin vorhanden, so kann das natürlich von Sokrates (-Platon) angenommen werden, allein damit ist die Nichtlehrbarkeit für ihn nicht widerlegt, denn es handelt sich offenbar nur um die Befestigung einer allgemein vorhandenen Anlage, eine solche aber erfolgt stets und kann doch andererseits nicht bei jedem Beliebigen in genügender Stärke erfolgen. Bezüglich 1. jedoch sind Protagoras und Platon vollends einer Meinung: Tugend (Scham und Gerechtigkeit, d. h. das Fühlen dessen, was sich nicht gehört, und ein Wissen um das, was sich gehört) ist eine allen Menschen erteilte göttliche Gabe, denn mit Wissenschaft und Kunst kann der gegenüber den Tieren in mancherlei körperlichen Eigenschaften so sehr benachteiligte Mensch sich als einzelnen wohl erhalten, aber ein gemeinsames Leben im Staate wäre ohne sie unmöglich. Und daß dieses Wissen ein wesentlich anderes als eine Spezialkenntnis sei, sagt auch der große Sophist ausdrücklich: Wenn einer nicht

Flöte spielen kann, und behauptet doch es zu können, so mache er sich lächerlich; allein wenn einer Gerechtigkeit nicht zu üben verstehe, so dürfe er doch nicht behaupten, daß er nichts von Gerechtigkeit verstehe, sonst würde er sich lächerlich machen durch die Verneinung, im Gegensatz gerade zum früheren Fall, wo das durch die Bejahung geschah. Jeder hat eben Anteil an jener Gabe; aber freilich weiter entwickelt und befestigt kann sie werden, sonst hätte es keinen Sinn, den Schlechten zu bestrafen. Denn die Strafe hat Bedeutung nicht als Vergeltungs-, sondern als Abschreckungsmittel.

Nach anderen Interpreten ist freilich der Hauptzweck unseres Dialogs ein polemischer, „das Unhaltbare in der Unterrichtsmethode des Protagoras nachzuweisen und dessen ganzes Treiben zu kritisieren"; daneben sei freilich auch noch ein positiver Zweck vorhanden, wodurch ein direkter Fortschritt in der Entwicklung von Platons Philosophie bezeichnet werde. Wo bliebe da aber die künstlerische Einheit dieses so hochstehenden literarischen Werkes? Nein, was hier als Hauptzweck bezeichnet wird, die Charakteristik der epideiktischen Beredsamkeit des Sophisten und Gegenüberstellung zur dialektischen Methode des Sokrates oder vielmehr umgekehrt — das ist nur eine erste, freilich notwendige Grundlage für das Wesentliche in diesem Dialog, das bei Raeder als Nebenzweck erscheint. Denn eben jener Gegensatz selbst stellt gerade das philosophische Problem in unserem Werke dar: Inwiefern verdient die eine Methode den Vorzug vor der anderen, ja inwiefern ist die sokratische allein gerechtfertigt? Der Kunstgriff der Darstellung hier wie in anderen platonischen Dialogen besteht nur hierin, daß in den gegenübergestellten, scheinbar bloß die Form illustrierenden Gesprächsführungen das Problem selbst zur sachlichen Behandlung und Lösung gelangt. Nicht zuerst Schilderung und Exemplifizierung an irgendeinem beliebigen Beispiel und dann etwa Anknüpfung dessen seitens Platons, was ihm davon am Herzen liegt, die philosophische Rechtfertigung der neuen Methode, sondern statt eines beliebigen Beispiels ist jeweils das dem großen Philosophen am Herzen liegende Thema selbst schon derart gewählt, daß jene Anknüpfung ganz entfällt. Oder: Was zur formalen Charakteristik dient, fördert zugleich auch das materiale Thema zutage. Hat man diesen Kunstgriff einmal verstanden, dann wird man ihn auch dort

wiedererkennen, wo die Sache für den ersten Augenschein viel komplizierter liegt, wie z. B. im Phaidros.

Im übrigen mag betont werden, wie sich Platon hier im Protagoras noch zum großen Teil in echt sokratischen Überzeugungen bewegt. Nicht nur insoferne verschiedene Tugenden als gleichartig erkannt werden, wodurch, was im Laches und Euthyphron, in gewissem Sinne auch im Charmides dargestellt war, zusammengefaßt und generalisiert erscheint, sondern auch in der Beweisart des Satzes: Tugend sei Wissen: Jeder Mensch strebt von Natur aus nach Lust, und Lust ist an sich ein Gut. Wenn einer also nicht das Gute anstrebt, so liegt es nur daran, daß er die verschiedenen Lust- und Unlustarten nicht richtig abzuwägen verstehe, d. h. also einen Mangel an Wissen aufweise. Diese Denkweise stimmt ganz mit unserem nach Xenophon entworfenen Bilde des historischen Sokrates.

Hatte Platon im Protagoras den Weisen von Athen in seinem Gegensatz zu den Sophisten dargestellt und damit nach der mehr theoretischen Seite gekennzeichnet, so lag es danach schon sehr nahe, den nicht geringeren von Sokrates mit Bewußtsein betonten Abstand von den Rhetoren zu behandeln und damit überhaupt seine Stellung in den mehr praktischen (ethischen) Fragen. Geradezu gedrängt wurde er aber dazu im Hinblick auf des Sokrates Verhalten vor Gericht und seiner Verurteilung. Des Sokrates Grundüberzeugung war, daß die Welt so eingerichtet sei, daß jeder seine Pflicht tuend am besten fährt. Aber war diese Überzeugung nicht durch sein eigenes Schicksal — einer tragischen Ironie gleich — praktisch auf die einschneidendste Weise widerlegt worden? Sokrates hatte seine Pflicht getan, und nun mußte er doch, wie es schien, das Schlimmste erfahren, was einem Menschen begegnen konnte. Und was das Bitterste dabei zu denken war: Er hätte der Verurteilung sicherlich entgehen können, wenn er die Kunst der Rhetoren bei seiner Verteidigung nicht verschmäht hätte. Wie muß das alles gewendet werden, um den Sinn der Welt, wie er sich in Sokrates Geiste spiegelte, zu retten und damit seine Grundüberzeugung und sein Verhalten vom höheren Standpunkt aus zu rechtfertigen? Da gilt es eben die richtige Antwort auf die Frage: Was ist ein Übel und was ist das Gute? zu finden. Die Lösung liegt in der großartigsten Umwertung der Werte, die wohl je gegeben worden ist. Sie liegt im Gorgias vor.

Rein äußerlich zerfällt der Dialog in zwei Themata: Abfertigung der Rhetorik als bloßer Schmeichelkunst und das eigentliche Thema, das um den Satz gruppiert erscheint: Unrecht leiden ist besser denn Unrecht tun; das Schlimmste aber ist unbestraft Unrecht tun. Das einigende Band zwischen den zwei Themen ergibt sich durch den Hintergrund: Tod des Sokrates als Folge seiner Verurteilung. Dieser Hintergrund stellt mehr als ein bloßes Mittel der künstlerisch stimmungsvollen Abrundung dar, ist Hinter-Grund im wahren Sinne des Wortes. Hier ist nach unserer Grundhypothese das eigentliche Thema zu suchen: Paßt dieses tragische Ende sinnvoll in das Phänomen Sokrates hinein? Es scheint ja ein heilloser Widerspruch zu seiner tragenden Grundüberzeugung zu sein, daß, wer seine Pflicht tue, zugleich im Sinne des eigenen Besten handle. Oder soll es doch dabei bleiben? Dann kann der Tod, da er sich als Konsequenz des sokratischen Handelns ergeben hat, nichts Schlimmes, das Leben nicht der Güter Höchstes sein. Es ist zwar ein Unrecht, das Sokrates erleidet, aber er selbst begeht es ja nicht, und nur im letzteren Falle wäre er ein Unglücklicher zu nennen. Ja noch mehr: Warum wurde Sokrates — einmal angeklagt — auch verurteilt? Weil er es verschmäht hat, sich mit den blendenden Mitteln der Rhetorik zu verteidigen. Gerade wenn er dies getan, wenn er sich dieser Mittel bedient hätte, dann hätte er am Unrecht teilgenommen, dann hätte er straflos Unrecht getan — und so müßte er Schaden und Unglück zugleich erleiden. Es bleibt also dabei: Tugend ist das Sichverstehen auf das Nützliche im Sinne des wahrhaft Nützlichen; doch das heißt nicht die anderen zu dem überreden, was zum eigenen Vorteil paßt (im Sinne der Rhetoriker), noch auch in roh egoistischem Sinne den eigenen Nutzen zu verfolgen (wie Kallikles will). Tugend kommt dem zu, dessen Seele geordnet und somit in einer Art Gleichgewicht ist. Der wahre Tugendlehrer gleicht also dem Heilkünstler oder Hygieniker, der das Gleichgewicht des Körpers herzustellen und zu erhalten vermag, und nicht dem Kochkünstler, der nur momentane Lust dem Körper zu bereiten vermag.

Schon im Gorgias kommt das Leben nach dem Tod zur Sprache, das für Platon zur Rechtfertigung der heiteren Gelassenheit, mit der sein Meister in den Tod ging, dringend gefordert schien. Aber zum eigentlichen Gegenstand macht er's erst im

Phaidon, da er es in allgemeinster Weise demonstrieren zu können glaubt. Das wichtigste Mittel hierzu liefert ihm die Lehre von der Anamnese, deren Entdeckung er im Menon niederlegt. Damit wird das Fragengebiet des Protagoras wieder aufgenommen. Dort war des Sokrates Wirksamkeit nach der negativen Seite geschildert und gerechtfertigt worden, seine Opposition gegen die Sophisten und deren Unterfangen, die Tugend lehren d. h. übertragen zu wollen. Allein was hat Sokrates statt dessen getan und inwiefern ist das von ihm Unternommene das einzig Richtige? Sokrates versucht die Leute zur Tugend zu erwecken, er ist bestrebt, sie das Fundamentalwissen in sich entdecken zu lassen. Und inwiefern so etwas möglich sei — das wird eben im Menon aufgezeigt: Es gibt ein von der Erfahrung oder äußerlichen Belehrung unabhängiges Fundamentalwissen, auf das der Mensch nur gestoßen zu werden braucht. So steht der Menon mit dem Protagoras, wie wir ihn aufgefaßt haben, in engstem Zusammenhange; denn hier wird die Anschauung ganz deutlich festgehalten: Tugend ist nicht lehrbar, sonst müßte es doch wirklich Lehrer geben, was aber augenscheinlich nicht der Fall ist; weder praktische Staatsmänner, noch die Sophisten erwiesen sich als solche. Im Gegensatz dazu wird auch die sokratische Wirksamkeit direkt hier als die allein berechtigte aufgezeigt: Sokrates sucht die Wahrheit, die er nicht kennt, und will auch seine Mitbürger zu solchem Suchen anregen und dadurch sie zur Sittlichkeit erwecken. Wie kann das von Erfolg sein, kann man suchen, was man nicht kennt bzw. noch nie besessen hat? Und wenn dies möglich, inwiefern gewinnt man damit etwas für seine Sittlichkeit? Die letzte Frage wird hier noch nicht beantwortet, wohl aber die erste und zwar an der Hand der Mathematik. Ein Sklave im Gefolge Menons leitet, durch Fragen des Sokrates veranlaßt, die Verdoppelung des Quadrates ab: Wenn irgendein Quadrat (a^2) gegeben ist, so ist damit offenbar auch schon der Begriff des doppelt so großen Quadrates bestimmt, als eine jenem ähnliche Figur von der Größe zweier aneinander gelegter Quadrate der ursprünglichen Art ($a^2 + a^2$). Es fragt sich nur, wie groß ist seine Seite? Verdoppelt man die Seite des gegebenen Quadrates, so erhält man nicht ein doppeltes, sondern ein viermal so großes Quadrat $(2a)^2$ und es gilt somit aus diesem ein halb so großes zu gewinnen. Wie ist also das letzte Quadrat zu halbieren, damit

sich abermals eine Figur von Quadratgestalt ergibt? Offenbar indem jedes der vier Teilquadrate je durch die passende Diagonale halbiert wird.

Und wie in diesem Falle so in allen übrigen! Das Wissen kann durch Fragen hervorgelockt werden, wenn es auch zunächst nicht da zu sein scheint. Gelernt hat der Sklave in seinem Leben mathematische Dinge jedenfalls nicht; wenn er sich also doch darauf besinnen kann, so muß er diese Einsicht schon vor seinem Leben gewonnen haben. Ist aber solches Lernen nur Besinnung auf Vergessenes d. h. ein Wiedererinnern, so muß die Seele schon vor dem Leben existiert haben, und in der Präexistenz die göttliche Gabe dieser fundamentalen Anschauung, die Ideenschau, ihr zuteil geworden sein.

Tugend ist nicht lehrbar, obwohl ein Wissen — darauf stützt sich das Vorgehen eines Sokrates als geistigen Befreiers und Erweckers seiner Mitbürger. Ein anderes zeigt sich aber direkt an ihm, die Tatsache nämlich, daß doch nicht alle Tugend im Wissen sich erschöpfe. Was sonst denn wäre der Sinn des Daimonion, die innere Stimme, die sich gelegentlich warnend erhebt und der Sokrates unbedingt folgt! Wie ist eine solche Stimme möglich? Nur dann, wenn es im Menschen außer der Vernunft noch etwas Göttliches und Wertvolles gibt, das der begrifflichen Darlegung ebenso fremd ist wie die Sinnlichkeit und die niedere Begierde — das edle Gefühl und hinreißende Wollen —, kurz wenn es in der Seele nicht zwei, sondern drei Fundamentalbetätigungsweisen gibt. In der Tat, diese Entdeckung der Dreiteiligkeit der Seele wird im Phaidros gemacht, wo das sokratische Daimonion uns vorgeführt wird. Sie erfolgt in dem berühmten Bilde: Die Seele gleicht dem von einem Lenker geführten Zweigespann, an das ein edler Schimmel und ein gemeiner Rappen angeschirrt sind. Und daran schließt sich ein Mythos über die Schicksale der menschlichen Seele vor ihrem irdischen Leben an; alle Seelen (der Götter sowohl wie der Menschen) jagten in Sorge um das Unbeseelte über den ganzen Himmel hin. Dabei kamen die vollkommeneren dank ihrer starken Flügel auf den Himmelsrücken und konnten in das Reich jenseits des Himmels blicken, wo das große unsinnliche Sein bzw. das Schöne, Wahre und Gute an sich wohnt. Die weniger Vollkommenen konnten, von ihren Pferden gestört, nur er-

schrocken und mit Mühe die Ideen erschauen, dann brachen ihre Flügel, indem sie aufeinander stießen (im Streit und Drangsal), und so fielen sie herab. Auf Starres stoßend bauten sie sich aus ihm ein Haus und so entstanden die sterblichen Geschöpfe, jene Gebilde mit Seele und Leib. Und wenn die, die einst genügend über den Himmel hinaus geguckt, nun ein Schönes auf Erden erblicken, dann fließt durch die Augen die Schönheit auf sie ein, wärmt und netzt die Flügelwurzeln; es entsteht eine gewaltige Unruhe, die Wurzeln fangen von neuem zu treiben an — und das ist der in der Liebessehnsucht sich äußernde ideale Zug, der Zug nach dem verlorenen Reiche der wahren Schönheit!

Doch kehren wir vom Mythos zurück zur sachlichen Entdeckung der Dreiteiligkeit der Seele. Indem so ein Mittleres zwischen reinem Erkennen (Vernunft) und sinnlichem Begehren gewonnen ist, wird ein Doppeltes verständlich. Wird verständlich, daß es ein Begehren im höheren, edlen Sinne (eine ideale Liebe) gibt und andererseits, daß zum Erkennen ein Erkennenwollen gehört, d. h. Liebe zum Guten und Liebe zum Wahren fallen im Grunde in eins zusammen. Alle Gefühle haben etwas Ansteckendes, Übertragbares, Hinreißendes. Davon machten die Rhetoren Gebrauch. Durch Gefühls- und Begierdenerregung im niedrigen Sinne suchten sie die Menge mitzureißen, zu überreden auch zum Falschen. Das schien im striktesten Gegensatz zur kalten, rein vernunftmäßigen Wahrheitsdemonstration zu stehen. Gibt es aber ein Drittes (Mittleres) neben und zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dann ist außer der üblichen falschen auch eine echte Rhetorik möglich — ein Wirken auf die edlen Gefühle im Sinne der Wahrheit, ein hin- und mitreißender Schwung auf der Grundlage der Wahrheit. Treffend sagt Gomperz: Als Motto könnte dem Phaidros dienen Goethes: „Will jemand einen großen Stil schreiben, so habe er einen großartigen Charakter". Genauer: ohne edle Gesinnung und Liebe keine echte Philosophie, ohne echte Philosophie aber keine wahrhafte Beredsamkeit oder Kunst der sprachlichen Darstellung. — Sehern, Rednern, Dichtern und Gesetzgebern kann dann gesagt werden, daß sie eines besseren Namens wert seien, wie es ausdrücklich im Phaidros heißt: Weise freilich können sie nicht heißen, denn dieser Name kommt Gott allein zu, wohl aber Philosophen.

Rein formal besteht Platons großartiger Kunstgriff auch hier

wieder darin, daß er die Anschauung von der Möglichkeit einer echten Rhetorik an der rednerischen Behandlung jenes speziellen Themas illustriert (Was ist Wesen der Liebe?), dessen Gegenstand selbst analoge Beziehungen aufweist wie die echte Rhetorik. Auch zur Liebe gehören ja immer zwei, der eine, der von ihr erfüllt, sie zu vergeben hat, der andere, der sich nach ihr sehnt und sich willig hingibt. Wie der Wahrheitstrieb sich entzündet an der begrifflichen Klarheit, so der Liebestrieb an der gestaltlichen Schönheit — in beiden Fällen ist dieser Zug als Heimweh zu erklären nach den einst geschauten Gefilden des Wahren und Guten an sich.

Freilich noch von einer anderen Seite mußte Platon auf die Annahme eines solchen irrationalen oder nicht begriffsmäßigen Wertvollen und Göttlichen im Menschen geführt werden. Es ist begreiflich, von wie ungeheurem Eindruck die freudige Gelassenheit auf alle Miterlebenden sein mußte, mit der der Meister seinem Tod entgegenging. Wie war das zu verstehen? Wieso sehnt sich der Philosoph förmlich nach dem Tode? Offenbar nur, insofern seine Tätigkeit d. i. das Philosophieren oder vernünftige Erkennen nach dem Scheiden vom Leben sich noch reiner vollführen läßt als zuvor; wenn im Tode das abgeworfen wird, was hier das reine Erkennen hemmt und beschränkt: die Sinnlichkeit; wenn also der Tod Trennung der Vernunft von der Sinnlichkeit, der Seele vom Leibe ist. Freilich dazu ist es vor allem notwendig zu zeigen, daß eine solche Trennung eintreten könne, daß eine leibfreie Existenz nach diesem Erdenleben möglich sei. Dieser Aufgabe ist der Phaidon gewidmet. Wohlgemerkt: um leibfreie Existenzmöglichkeit der Seele, nicht so sehr um ihre völlige Unvergänglichkeit brauchte es sich Platon zunächst wenigstens zu handeln; das muß man auch bei den „Beweisen" für die Unsterblichkeit, auf deren Wesen nur ganz kurz eingegangen werden soll, wohl im Auge behalten.

Zunächst wird an Heraklits Anschauung angeknüpft, daß überall Gegensätze und alles Geschehen in dem Umschlagen aus einem in den anderen besteht. Daraus folgt ja: Wie das Lebende ins Tote übergeht, so muß auch umgekehrt aus dem Toten wieder das Leben hervorsprießen — eine Kreislaufsanschauung, die sich trefflich in modern wissenschaftliche Betrachtungen fügen möchte. Für Platon ist sie natürlich nur bedeutsam als Teilglied einer Betrachtung und als Analogon zu einer anderen sogleich

zu erschließenden Tatsache: Platon — Sokrates erinnert selbst an die anderwärts (vgl. Menon) vorgetragene Lehre vom Lernen als Anamnese und an die daraus gewonnene Anschauung von der Präexistenz der Seele gegenüber ihrem Erdendasein. Damit ist also die Möglichkeit der vom Leibe unabhängigen Existenz der Seele überhaupt verbürgt und schon die Symmetrie — analog wie bei Leben und Tod — legt die Annahme einer Postexistenz nahe. Man denke übrigens ferner an den sonst nötig werdenden unaufhörlichen Seelenaufbrauch, wenn ihm kein Freiwerden von Seelen entspräche. Aber durch Kombination der Präexistenzlehre mit der naturphilosophischen Anschauung, aus dem Toten gehe das Lebendige hervor, ergibt sich noch zwingender, daß die Seele, die zum Leben hinzutritt, vorher dem Toten angehörte d. h. dem, aus welchem das Leben sich entwickle.

Simmias und Kebes aus Theben, die mit in der Umgebung des sterbenden Sokrates sich befinden, erklären sich zwar mit der Präexistenzlehre einverstanden, wollen sich aber doch zur Lehre von der Unsterblichkeit nicht bekennen: Der eine, weil ihm die Seele in ähnlichem Verhältnisse zum Leben zu stehen scheint, wie die Tonharmonie zur Leier. Unbildlich gesprochen, weil ihm die Seele als Funktion oder Produkt des Körpers, sagen wir modern — des Gehirns erscheint. Der andere, indem er zwar gerade umgekehrt den Körper als Produkt der Seele auffaßt, doch darauf hinweist, daß auch der Weber, der in seinem Leben schon viele Kleider gewoben hat und manche von ihnen freilich überdauert, immerhin von seinem letzten Kleid überlebt werden müsse. Gewiß ist der Weber etwas Höherstehendes, Dauerhafteres, Widerstandsfähigeres denn ein Lappen wie ein Kleid, und doch — wie ginge der fehl, welcher meinte, der Mensch müsse, wenn das Vergänglichere — d. i. das Kleid — noch nicht untergegangen sei, um so mehr noch wohlbehalten sein. Diese Betrachtung läßt sich aber offenbar auf das Verhältnis von Seele und Leib anwenden. Denn wenn der Leib auch immer im Flusse ist und vergeht, solange noch der Mensch lebt, die Seele aber das Verbrauchte immer wieder webt, so muß ja die Seele, wenn sie einmal umkommt, doch ihre Bekleidung noch haben und diese wird dann freilich, ihres Ausbesserers beraubt, ihre Schwachheit beweisen und bald in Fäulnis übergehen.

Wie stellt sich nun Sokrates zu diesen Anschauungen? Zur ersten natürlich ohne weiteres ablehnend! Sie steht schon im

direkten Widerspruch mit der Präexistenzlehre: Wenn die Seele die Harmonie des Körpers ist, so muß doch vor allem dieser dasein: Zuerst die Leier, dann die Töne. Ganz abgesehen davon, daß die Tugend, wie Platon etwas sophistisch bemerkt, Harmonie der Seele sei, es also eine Harmonie der Harmonie geben müßte und ganz abgesehen davon, daß die Seele den Leib zu beherrschen vermag, was ein Materialist zu erklären schlechterdings außerstande wäre. Ganz anders ist die Stellungnahme zu des Kebes Betrachtung. Man kann sagen, Platon mache sich diese geradezu zu eigen, denn auch für ihn sei, wie er erklärt, die Seele das Lebensprinzip. Allein — und hier setzt nun die Heranziehung der als bekannt vorausgesetzten Ideen und ihres durch feste Verkettung repräsentierten Reiches ein — diese festen Verhältnisse zwischen den Ideen gestatten gewisse unabhängig von der Erfahrung gültige Urteile zu begründen: So wie man a priori behaupten kann, daß die Zahl 3 nicht gerade sein kann, weil 3 unter den Begriff des Ungeraden fällt und dieser dem des Geraden entgegengesetzt ist, so kann auch die Seele, da mit ihr die Idee Leben gesetzt ist, nicht das Prädikat „Sterben" annehmen, weil der Tod dem Leben direkt entgegengesetzt ist. Tritt also der Tod heran, so muß die Seele entfliehen, denn beide können nicht zusammen bestehen. Freilich könnte man immer noch meinen, daß die Seele als Lebensprinzip untergehe und eben dadurch erst das Leben selbst (wie es sich ja auch Kebes gedacht hat), aber von der Seele gilt eben, was von allen Ideen, mit denen sie, wenn auch nicht direkt zu ihnen gehörig, so doch mindestens gleichartig ist: Die Ideen sind einfach und unveränderlich. So auch die Seele.

Man könnte einwenden, diese Betrachtung, wonach Gegensätze nicht zusammentreten können, widerspreche der zuerst angewandten naturphilosophischen geradezu — wie dies Platon selbst bemerken läßt. Die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs ist natürlich die: Zuerst war von den Erscheinungen die Rede, da schlägt ein Gegensatz in den anderen um; jetzt von den Ideen, wo dies nicht möglich ist. Dort ein ewiges Werden — hier ein unverrückbares festes Sein! — Soviel über die Unsterblichkeitsbeweise.

Allein wenn der Philosoph der Sterbenwollende ist, dann mußte um so auffälliger die Lebensfreudigkeit des Sokrates anmuten, sein Sinn für die höchste Lebensbejahung, für Liebes- und Freundschaftsgenuß. Und so erhebt sich die Frage: Wie ist das

möglich bei einem Sokrates, ja wie ist es notwendig? Offenbar nur dann, wenn sich auch hier ein Zug in die Höhe, in jenes Reich sich offenbart, auf das des Philosophen Aufmerksamkeit gerichtet ist. Diesem Problemkomplex sind zwei Werke gewidmet, außer dem überarbeiteten Lysis der Phaidros und das Symposion. Im Phaidros haben wir eine analoge Lösung wie im Menon und damit eine neuerliche Bestätigung für die Präexistenz der Seele oder ihre leibfreie Existenz: Das Heimweh der Seele (Erklärung durch das, was sich früher zugetragen hat).

Eine direkte Verwertung der Ideen bzw. einen neuerlichen Hinweis speziell auf die Idee im Wesen der Liebe findet Platon aber erst im Symposion. Hier, wo im fröhlichen Gelage der Sophist, der Arzt resp. Naturphilosoph, die Dichter Agathon und Aristophanes versammelt und mit dem Philosophen, nämlich Sokrates, vereint sind, kreist der Weinkrug, und jedem ist die Aufgabe gestellt auf den Eros eine Rede zu halten. Da hören wir zunächst die veredelnde Wirkung des Eros hervorgehoben: Im Liebenden wird die Scham vor dem Schändlichen und ein Streben nach dem Schönen erzeugt; doch freilich, eine Einschränkung scheint dabei zu bestehen, denn man muß, wie ein zweiter Redner hervorhebt, zwischen dem himmlischen und dem niedrigen Eros unterscheiden. Sodann wird gezeigt, daß in der ganzen Natur so etwas wie die Liebe und zwar in den beiden Formen als Verwandtschaftszug und als Harmonie besteht. Schließlich will Aristophanes die Kraft des Eros durch einen Mythos begründen: Die heutigen Menschen sind eigentlich nur Hälften; die Menschen von einst wurden nämlich den Göttern wegen ihrer Stärke gejährlich, und Zeus, der sie doch nicht ganz vernichten wollte, wegen der lieblichen Opfergeschenke an die Götter, beschloß sie zu halbieren, um sie so zu schwächen und durch die größere Zahl noch nützlicher zu machen. Die Liebe ist sonach das Sichsehnen nach der anderen Hälfte und die höchste Entzückung findet statt, wenn einer einmal seine eigene wahre Hälfte findet. Als letzter ergreift Sokrates das Wort und erzählt, was ihm angeblich die Seherin Diotima verraten hat: Die Liebe scheint das Streben nach ewigem Glück und ewiger Schönheit zu sein, in Wahrheit ist sie aber nur das Streben nach Ewigkeit — der Verewigungsdrang. Und nur weil die Schönheit eben vor allem Irdischen dem Ewigen am ähnlichsten ist, suchen wir für unseren Drang nach Ewigkeit Gelegenheit zur Erzeugung und Ausgeburt in der Schönheit.

Darum sucht der sinnlich Liebende nach einem schönen Leib, der geistig Liebende nach einer schönen Seele. Man beachte: Mit der von Sokrates vorgebrachten Ansicht sollen die vorher geäußerten Anschauungen der Tafelgenossen durchaus nicht widerlegt sein; vielmehr läßt sich deutlich bemerken, daß alles Frühere als z. T. richtige und nur einseitige Auffassungen zu erscheinen und die sokratisch-platonische vorzubereiten bestimmt ist, in der sie sämtlich im Hegelschen Sinne „aufgehoben" sich finden.

Mit dem Symposion, dem künstlerisch vollendetsten und auch philosophisch fast reifsten Werke Platons schließt die Reihe der Dialoge, die den ursprünglichen Aufbau seiner Metaphysik darstellen. Nun konnte Platon auf den von ihm seit dem Lysis und Hippias betretenen steilen Weg mit Genugtuung zurückblicken, auf der erreichten Höhe die Überschau genießen, ja sich genauer noch in dieser oder jener Richtung orientieren — und das ist's, was Staat, Theaitetos auch wirklich erfolgt. Ja vielleicht kann man den Anlaß zur Abfassung der Politeia im Sinne unserer Grundhypothese psychologisch noch genauer bezeichnen und sagen: Im Phaidon hatte Platon des Sokrates Gelassenheit vor dem Tod im Sinne der Erwartung seiner Vollendung als Philosophen nach Befreiung der Seele vom Leib philosophisch zu begründen unternommen. Nachdem sich aber im Symposion eine diesseitsfreudigere Anschauung Bahn gebrochen hatte (das Unendliche oder Ewige ragt schon in die gegebene Welt hinein!), da durfte auch die Vollendung des Philosophen nicht mehr in einem Jenseits, sondern schon in der gegebenen Welt, im richtigen Staat gesucht werden. Jetzt konnte der wahrscheinlich z. T. echt sokratische Standpunkt der Apologie wohl wieder zum Durchbruch kommen: Sokrates geht gern in den Tod, nicht weil ihn ein anderes Leben lockt, sondern vielmehr in resignierterem Sinne deshalb, weil ihn das Leben unter den gegebenen Verhältnissen nicht mehr freut oder richtiger, weil seine Vaterstadt ihm das, was allein für ihn das Leben ist, unmöglich macht (vgl. 2. Kap.). Und umgekehrt mußte sich die Frage aufdrängen: Wie muß ein solcher Staat beschaffen sein, in dem die Philosophen zu der ihnen notwendigen Entwicklung gelangen können? Die Antwort lautet: Der Staat muß ein ebenso geordneter Organismus sein wie der einzelne gute Mensch (vgl. Gorgias) — womit also ein genauer Parallelismus zwischen sozialer und individueller Ethik festgelegt und begründet erscheint.

Übrigens vereinigen sich all die Motive und Einzelthemata der früheren Dialoge, wie schon früher ausgeführt, in der Politeia gleich wie zu einer großen Symphonie: Platons Metaphysik erscheint hier auf der Höhe der Entwicklung in selbstsicherer Gewißheit. Noch einmal wendet er sodann von dem so erreichten Punkte aus seinen Blick speziell auf das Erkenntnisproblem im Theaetet. Wie hier in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Schulen (Aristipp und Antisthenes), die scheinbar ohne positives Resultat verläuft, überall die Ideenlehre im Hintergrund steht, wie für Platon alle Schwierigkeiten in den Fragen der Erkenntnis durch jene behoben erscheinen, das muß man sich an der Hand einer genaueren Analyse im einzelnen deutlich machen, wenn anders man dieses hochbedeutsame, aber schwierige Werk verstehen will.

Der Dialog ist von wunderbarer Straffheit und Einheitlichkeit. Nur ein einziges Thema findet eine gründliche und allseitige Behandlung, d. i. die Frage: Was ist Wissen? Drei Antworten werden der Reihe nach gegeben und scheinbar alle der Reihe nach verworfen: Wissen ist sinnliche Wahrnehmung, ist wahre Meinung, ist mit Erklärung verknüpfte oder auf Begründung gestützte Meinung. Selbst wenn es sich nicht aus anderen Dialogen, wie Gorgias, Menon, Politeia deutlich ergäbe, daß die dritte Definition Platons Anschauung entspricht, müßte man ungeachtet der verbalen Zurückweisung diese dritte für die eigentliche Anschauung des Autors nehmen, denn die vorausgehenden Erklärungsversuche stellen nicht bloß historische Standpunkte dar, mit denen sich unser Denken auseinandersetzen, bzw. die er widerlegen wollte, sondern dienen ganz deutlich zugleich als Mittel, den Weg zur dritten Definition zu bahnen. (Es gilt also etwas Ähnliches, wie dies schon beim Charmides zu sehen war und in gewissem Sinne auch im Symposion.)

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir in die nähere Betrachtung dieser verschiedenen Anschauungen über die Natur des Wissens, resp. der platonischen Stellungnahme zu ihnen eingehen. Von der sensualistischen Ansicht, wie sie der große Idealist etwa bei Protagoras vertreten fand, will er selbstverständlich nichts wissen; denn zunächst

1. führt sie nach ihm zum Heraklitismus. Steht doch für ihn fest, daß das Wissen auf ein Reales geht, während alle Wahrnehmungen nur aus einem Zusammenstoß des Wahrnehmenden

mit dem wahrnehmenden Organ entspringen und also auf Mischung und Bewegung gehen: Das Wahrnehmbare ist ein Prozeß, ein Werden. Wäre also Wissen wirklich gleich Wahrnehmen, so müßte das Werden das wahrhaft Reale sein, wie es eben Heraklit behauptet hatte. Der Heraklitismus läßt sich aber nicht konsequent durchführen, denn wenn alles qualitative und örtliche Veränderung sein sollte, so gäbe es ja nichts, das sich verändert; es muß also doch ein Seiendes als Träger des Werdens bestehen und mindestens ebenso real wie dieses sein. Ist jedoch demnach der Heraklitismus unhaltbar, so auch der Sensualismus, der notwendig dazu führt.

2. Vom sensualistischen Standpunkt aus erscheint es unverständlich, wie es überhaupt etwas Unrichtiges geben könne. Denn alle Wahrnehmung ist tatsächlich, und das Prädikat richtig (wahr) oder unrichtig verliert für sie jeden Sinn. Nun setzen sich doch auch unsere Träume aus sinnlichen Bildern oder Wahrnehmungsinhalten zusammen, also könnte man auch bei ihnen nicht von etwas Unwahrem sprechen, denn die Wahrheit kann doch nicht durch die längere oder kürzere Zeitdauer des Bestehens der Wahrnehmungen (jene im Wach-, diese im Traumzustand) bestimmt werden.

3. Der Sensualismus führt zum Subjektivismus. Alle sinnliche Wahrnehmung ist ja individuell-subjektiv; wäre also Wissen gleich Wahrnehmen, so müßte jedes Wissen für den einzelnen Menschen gültig sein („Der Mensch ist das Maß aller Dinge"). Dagegen streitet nun aber das anerkannte Prinzip der Sachverständigkeit; über gewisse Gebiete schreibt man bestimmten Menschen ein Wissen zu, anderen nicht. Platon läßt Protagoras dagegen einwenden, daß, wenn auch nicht die Meinung des einen wahrer als die des anderen sei, so könne sie doch praktisch nützlicher sein. (Man beachte hier das Anklingen an den modernen Pragmatismus: Größere Fruchtbarkeit allein ist das, was man Wahrheit nennt!) Darauf Platon-Sokrates: Entweder läßt sich auch vom Nützlichen die Subjektivität behaupten, oder wenn man dies auch nicht tue, so anerkenne man doch etwas Absolutes. Warum soll das aber gerade der Nutzen sein? Gibt es überhaupt absolute Werte, so wird man das Schöne und Wahre nicht aus ihrem Kreis ausschließen wollen.

Aber noch mehr. Wissen muß etwas Objektives sein, denn subjektive Erkenntnis hebt sich selbst auf. Ist alle Erkenntnis

subjektiv, so doch auch die Erkenntnis der Subjektivität der Erkenntnis, d. h. die Erkenntnissubjektivität braucht von niemand anderem anerkannt zu werden, und somit hat auch wer sagt, der Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" sei falsch, für sich Recht.

4. Uebrigens wäre der Sensualismus, auch wenn er nicht zu absurden Konsequenzen führte, unhaltbar, weil er sich als unzureichend erweist. Zunächst könnte es, wenn Wissen gleich Wahrnehmung wäre, kein Wissen des Zukünftigen geben und doch liegt der praktische Wert aller Naturwissenschaften gerade in dem Voraussehen des Kommenden verankert (vgl. heute die positivistische Maxime: savoir pour prévoir).

5. Und weiter: Wenn Wissen gleich Wahrnehmung, dann könnte es überhaupt kein Wissen geben, das sich in gleicher Weise auf die Daten verschiedener Sinne bezieht bzw. solche Daten mit einander verknüpft, denn alle sinnliche Wahrnehmung muß Wahrnehmung durch einen bestimmten Sinn sein. Und doch gibt es vielfältiges Wissen der angedeuteten Art: Ich kann offenbar zwei verschiedene Farben sehen, ohne ihre Aehnlichkeit oder ihren Unterschied zu sehen. Und noch deutlicher wird es, wenn man von der Ähnlichkeit von Farben mit Tönen oder mit Tastqualitäten spricht (vgl. „schreiende" oder „stumpfe" Farben, analog „helle" Töne usw.). Das kann man nicht mit dem Auge und nicht mit dem Ohr wahrnehmen. Desgleichen kann uns die Zweiheit in Form von zwei Farben, zwei Tönen, zwei Gerüchen usf. kurz irgendwelchen zwei Sinnesinhalten gegeben sein, die Zweiheit und ebenso die Zahl überhaupt gehört also keinem einzelnen Sinnesgebiete an und es gibt somit jedenfalls ein über die Wahrnehmungen hinausreichendes Wissen, wie es in den Begriffen der Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und der Zahl oder — um mit Kant zu reden — in den Kategorien der Qualität und Quantität erscheint!

So viel ist also sicher. Wissen ist nicht sinnliche Wahrnehmung, reicht vielmehr über die Wahrnehmung seinem Gebiete nach hinaus und macht ferner Anspruch auf Wahrheit. Darnach schlägt Theætet vor: Wissen ist richtige Meinung (*ὀρθὴ δόξα*), wofür wir vielleicht sagen oder setzen dürfen: richtige Vorstellungsverknüpfung. (Diese Anschauung wurde, wenn auch Platon es selbst nicht anmerkt, bekanntlich von dem Kyniker Antisthenes vertreten.) Durch diese Definition wird natürlich die Frage ausge-

löst: Ja gibt es denn eine falsche Meinung resp. wie ist Irrtum möglich? Alles Wissen drückt sich in Sätzen aus und die einfachsten Sätze sind teilweise Identifizierungen von Subjekt und Prädikat. Wie kann da nun ein Irrtum unterlaufen? Entweder habe ich die Vorstellung der Objekte oder nicht; habe ich beide, so scheint damit doch der Satz eindeutig bestimmt, habe ich beide nicht, so kann eo ipso von einem Urteilsversuch nicht die Rede sein, und so weit also ist wieder Irrtum unmöglich. Aber auch wenn ich die Vorstellung nur von dem einen hätte, von dem anderen nicht, so kann ich doch gar nicht zu urteilen versuchen und doch kann Irrtum unterlaufen z. B. indem ich eine bekannte Person A von weitem sehe, aber von wegen Undeutlichkeit sie als Person B bezeichne, an die ich mich nicht ganz deutlich besinne; daraus erkennt man also eine Irrtumsquelle gelegen in der Verwechslung resp. unrichtigen Zuordnung ungenauer oder undeutlicher Vorstellungen auf dem Wahrnehmungsgebiete. Allein es gibt auch Irrtümer innerhalb des reinen Gedankengebiets wie z. B. der Satz bezeugt 5 mehr 7 gleich 11 (vgl. Kant!) Kann es sich auch hier um etwas Analoges handeln, gibt es auch hier ein Mittelding zwischen dem Besitzen und Nichtbesitzen von Vorstellung resp. Begriff Potentielles, aber nicht aktuelles Wissen? Aber auch hier scheinen sich Schwierigkeiten zu ergeben; insbesondere könnte, wenn es sich so verhält, nicht gerade zufällig doch einmal das Richtige sich ergeben? Und sonach sieht sich Theætet veranlaßt, seine Definition zu modifizieren: Wissen ist begründete, mit Erklärung verknüpfte Meinung.

Aber auch diese Anschauung wird, indem unter Erklärung Zurückführung auf in sich unerklärliche Elemente verstanden werden müßte, als nicht haltbar bezeichnet — und so ergibt sich eben, wie schon oben angedeutet, ein wenigstens dem ersten Anschein nach durchaus negatives Resultat. Und zwar wird dies des näheren so entwickelt: Das Ganze ist entweder die bloße Summe der Teile (wie das Wort aus den Silben — bzw. Buchstaben besteht), oder etwas darüber Hinausgehendes, nicht in Teile Auflösbares. Im ersten Fall müßte, was von den Teilen gilt, auch von dem Ganzen gelten: sollen also jene als unerklärbar gelten, so auch dieses oder umgekehrt: wäre das Ganze erklärbar, so müßte dies umsomehr von irgendeinem seiner Teile gelten. Im zweiten Fall aber, wo das Ganze mehr als der Teile Summe ist, ist es in gewissem Sinne elementar und somit in dieser Eigen-

schaft wieder unerklärlich. Wenn sonach Erklärung überhaupt unmöglich erscheint, so müßte dies in dem zugrundegelegten Erklärungsbegriff liegen, wonach nämlich Erklärung Zurückführung auf Elemente sein soll — es sei denn, daß es eben Begriffe gäbe, die sich selbst erklärten, resp. für deren Verknüpfung es einen Irrtum überhaupt nicht geben könnte. Das ist aber gerade der Sinn des platonischen Ideenreichs, eines absolut festen Systems von Begriffen und Gesetzen, in welchem Reich der menschliche Geist zu Hause ist: Nur indem es ein solches zweites Reich gegenüber den Erscheinungen gibt, kann es richtige resp. begründete oder wohlfundierte Vorstellungsverknüpfungen geben — kurz Wissen und Wahrheit.

Nun könnte man freilich meinen, der eben dargereichte Schlüssel sei dem ganzen Dialog fremd, denn Platon spreche in diesem nirgends von den Ideen und seiner Lehre von einer zweiten Welt, weshalb eine solche Interpretation willkürlich und somit unzulässig sei. Allein wenn auch die Ideenlehre in unserem Dialog ausdrücklich allerdings nirgends vorgetragen wird, so schimmert sie doch überall durch, wie dies auch längst ziemlich allgemein zugegeben wird. Immerhin wollen wir dies am Leitfaden der oben aufgestellten Argumententafel zur Widerlegung des Sensualismus im einzelnen aufweisen:

1. Der Heraklitismus ist in konsequenter Durchführung unhaltbar und darum auch der Sensualismus unmöglich, d. h.: Soweit die Sinne reichen, gilt das Werden und gibt es kein Sein; nun verlangt aber das Werden gerade ein beständiges Sein, es gibt also ein den Sinnen unzugängliches Reich, das des Beständigen und Ewigen.

2. Desgleichen: Wenn es nur eine Welt, nämlich die des Wahrnehmbaren gäbe, so wäre so etwas wie Irrtum (und damit auch Wahrheit) unmöglich. So wie sich im Konkreten sinnlicher Eindruck und Erinnerungsvorstellung gegenüberstehen, so muß dies auch für die im Abstrakten als zweierlei gegebene Gebilde, die Gemeinvorstellung und den Begriff, der Fall sein: 5 mehr 7 ist zunächst eine solche einigermaßen schwankende Gemeinvorstellung einer Anzahl z. B. 11, 12 oder 13 und nur bei Besinnung auf den Begriff resp. das Erzeugungsgesetz von 5, 7 sowie der Addition als verdichteter Weiterzählung ergibt sich der feste Begriff von 5 + 7 d. i. der Begriff 12.

3. Gegenüber der Subjektivität der Erkenntnis hatte sich das Nützliche als absoluten Wert aufgedrängt; es gibt also doch neben

dem Relativ-Subjektiven absolute Werte, zu denen dann aber natürlich vor allem auch das Wahre und Schöne gehören.

4. Es gibt eine Erkenntnis der Zukunft — sie ist aber nur möglich, wenn es bei allem Wandel der Erscheinungen feste gesetzmäßige Zusammenhänge gibt — „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht".

5. Und vollends hatte Platon für die auf verschiedene Sinnesbereiche bezüglichen Aussagen auf die Kategorien verwiesen, wie Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Zahl, Größe — Begriffe, die mit den Sinnen niemals wahrgenommen werden können und also wieder in das Reich des Außer- oder Übersinnlichen gehören.

So führen — könnte man modern gewendet sagen — die Logik (vgl. oben Punkt 1 u. 5), Mathematik (Punkt 2), Naturwissenschaft (Punkt 4) und Ethik-Ästhetik (Punkt 3) auf das eine gemeinsame Moment, auf ein Reich der Ideen, d. i. des Begrifflich-Gesetzlich-Werthaften. Vom Bezug des Logisch-Begrifflichen auf die Ideen hatte Platon vorbereitend im Charmides, dann im Phaidon, von der Mathematik im Menon, vom Bezug der Natur und ihrer Prozesse auf ein Reich der Ewigkeitswerte im Symposion, vom Werthaften endlich im Phaidros, Phaidon und Symposion gehandelt. Es ist nun höchst beachtenswert, daß von der Bedeutung, ja Notwendigkeit der Ideen in dem eben angedeuteten allgemeinsten Sinne Platon Zeit seines Lebens durchdrungen geblieben ist, und so mußte es auch sein, denn sonst wäre die sokratische Grundüberzeugung, Tugend sei Wissen, wieder der philosophischen Grundlage beraubt gewesen. Wenn wir also bei weiterer Verfolgung der platonischen Werke nunmehr auf eine scheinbar vernichtende Kritik der eigenen Ideenlehre stoßen werden, so wollen wir uns das Gesagte gegenwärtig halten; die Vernichtung kann sich jedenfalls auf jenen allgemeinen die Werte des Wahren, Schönen und Guten fundierenden Sinn der Ideen nicht erstrecken. Aber waren nicht noch andere Momente bei der Entwicklung der Ideenlehre hinzugekommen, die zur konkreten Ausfüllung des allgemeinen, abstrakten Rahmens geführt hatten? Werfen wir nochmals einen kurzen Blick auf die Ideen der ganzen platonischen Metaphysik, wie wir sie bisher kennen gelernt haben!

Die Ideen, zunächst konstruiert zur Fundierung der sokratischen Grundüberzeugungen (Tugend ist Wissen; es gibt das Gute, das Schöne usf.), sowie seiner Methode, hatten naturgemäß

den Sinn apriorischer Normen für das Erkennen und sittliche Wollen gewonnen; in ein irgendwie räumlich auch nur symbolisierbares Verhältnis zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen der Erfahrungswelt waren sie dadurch natürlich nicht getreten. Dies geschah vielmehr erst durch die anthropologische Wendung des Logisch-Normativen (Ideen sind wahrhaft erkennbar nur in leibfreier Existenz — vor der Geburt, entsprechend der Verwandlung des logischen a priori in ein zeitliches durch die Anamneselehre; und ebenso wieder nach dem Tod, welchen der Philosoph eben darum anstrebt) und seine enge Inverbindungsetzung mit der Seele (die Seele wohnt im Ideenreich und ist den Ideen verwandt; also sind auch umgekehrt diese etwas Seelenartiges oder Seelenumfassendes!). Erst durch diese besondere Ausfüllung des Ideenbegriffs treten die Ideen den körperlich-sinnlichen Dingen gegenüber, das Ideenreich wird eine Art Jenseits, im Verhältnis zur diesseitigen Welt des Gegebenen gebracht. Das einzige Bindeglied zwischen diesen beiden auseinanderfallenden Reichen des wahren Seins und des Scheins oder eigentlich Nichtseins scheint auf diesem Standpunkt die menschliche Seele zu bilden, die — eigentlich dem ersten Reiche zugehörig — nur zeitweilig sich im zweiten niederläßt oder vielmehr sich aufzuhalten genötigt ist (Phaidros, Phaidon). Allein bei dieser Getrenntheit oder bestenfalls ganz losen Vermittlung der beiden Reiche konnte es auf die Dauer nicht bleiben („Der Philosoph" zeigt sich ja doch nicht als Fremdling in dieser Welt, weiß sie vielmehr zu genießen!); die Ideen müssen irgendwie in die Sinnenwelt selbst hineinreichen und so ergibt sich schließlich in der Tat das Resultat: Der Grundzug der ganzen Natur ist ein Streben nach Ewigkeit und drückt sich in der Verwirklichung des Schönen als dem der Ewigkeit Ähnlichsten aus (Symposion). Hier sind die Ideen wenigstens nahe daran, immanente, teleologisch wirkende Kräfte zu werden, während sie vordem transzendente Musterbilder waren und noch früher ausschließlich logisch-ethische Normen abgeben sollten. Die Verbindung der ersten und dritten Rolle als Kräfte des Seins und Normen des Erkennens zeigte der Staat wenigstens für die Zentralidee, die — freilich nur im Bilde ausgedrückt — als gemeinsame Wurzel des Erkennens und Seins eingeführt wird.

Diese verschiedenen Rollen konnten den gleichen Wesenheiten wenigstens so ohne weiteres nicht zugewiesen werden, mußte

dies doch zu unvereinbaren Merkmalen und damit heillosen Widersprüchen führen. Solange Platon im Banne der sokratischen Persönlichkeit den Blick auf immer neue Seiten derselben richtend seine Metaphysik schöpferisch zu gestalten im Begriffe war, konnten ihm diese Widersprüche entgehen. Allein sobald der Entdeckerrausch verflogen war und er ruhigen Blickes seinen Bau zu überschauen Muße fand, mußte das alles um so deutlicher ihm entgegentreten. Und damit war eine neue Periode seines Schaffens eingeleitet; auf einen teilweisen Abbau folgte der Umbau. Die hier in Betracht kommende Schriftenreihe fällt zwar, genau genommen, bereits aus dem Rahmen unseres Themas heraus (vgl. Einleitung). Immerhin können wir sie in diesem der Entwicklung der platonischen Methaphysik gewidmeten Kapitel nicht ganz übergehen, wenn wir uns auch im Verhältnis zur bisherigen Darstellung ganz kurz fassen werden.

Der schonungslosen Aufzeigung aller jener Widersprüche ist der erste der nun in Betracht kommenden Dialoge, der Parmenides gewidmet; hier sollen nur die bedeutsamsten aus ihm herausgehoben werden. Stellen die Ideen einerseits ein Reich der Werte dar und sind sie anderseits als Bürgen wahren Wissens allgemeine Gattungsbegriffe, so drängt sich die Frage auf: Sind denn alle Gattungsbegriffe auch Werte? Und wenn dies der Fall, müßte es dann nicht auch für häßliche Dinge wie Schmutz, Haare usw. Ideen geben? Und ferner: Die Ideen als feste Begriffe gegenüber dem Erfahrungsreich des Veränderlichen müssen auf der einen Seite streng einfach, unteilbar gedacht werden; sollen aber anderseits nun die vielfältigen Erscheinungen an je einer Idee als Gattung teilhaben, dann müßten die Ideen doch verschiedene Teile haben, oder aber es wäre sonst die Unterscheidung der Erscheinungen, die sämtlich ganz unter eine Idee fallen, unmöglich. Demnach erhebt sich mit Notwendigkeit die weitere Frage: Wie wird aus der Einheit die Vielheit? Endlich sollen die Ideen Musterbilder für die Einzeldinge somit diese mit jenen durch das Band der Ähnlichkeit verknüpft sein, wie sich ja auch die Lehre von der Anamnese auf die Ähnlichkeit der Erfahrungsgegenstände mit den Ideen beruft. Aber ist nicht die Ähnlichkeit als Kategorie gerade unter den Ideen selbst genannt worden? Dann müßte aber jede Idee, sofern sie den ihr zugehörigen Dingen ähnlich ist, erst recht an einer Idee (nämlich der der Ähnlichkeit) Teil haben, was wieder auf eine weitere Idee zurückzuführen

wäre. Dieser Einwand, der sich übrigens bekanntlich auch bei Aristoteles findet, ist unter dem Schlagwort vom τρίτος ἄνθρωπος bekannt geworden, und es wäre möglich, daß er vom jungen Aristoteles tatsächlich seinem Lehrer gegenüber gemacht und von diesem gerne aufgegriffen worden wäre.

Alle diese Schwierigkeiten finden wir also im Parmenides und insbesondere die das Verhältnis von Vielheit zur Einheit betreffende. Eine Lösung wird freilich nicht gegeben, vielmehr begnügt sich Platon mit dem Hinweis darauf, daß auch die, die nicht die Ideenlehre vertreten, bezüglich jener Fragen nicht besser daran sind: So wenig wie die Herakliteer. Wollte man also auch die Ideenlehre aufgeben, so hätte man — das ist wohl der Sinn — nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen; allein der Grundgedanke und Ausgangspunkt der Ideenlehre kann eben nicht aufgegeben werden, will man nicht von Sokrates aus wieder in die ältere Sophistik und in den Heraklitismus verfallen, und damit das Faktum der exakten Wissenschaft (wie der Mathematik) d. h. der wahren Erkenntnis gegenüber bloßer Meinung, unerklärt lassen. Das hatte ja Platon noch im Rückblick der zunächst errungenen Metaphysik im Theætet zwingend gezeigt. Es ist demnach wohl kein Zufall, daß gerade jener Dialog, der auf den Theætet, d. i. auf die der definitiven Widerlegung des Heraklitismus gewidmete Schrift offenbar unmittelbar folgte, den Titel Parmenides führt, genauer gesprochen den Vater der eleatischen Schule als Heraklits Widerpart in den Mittelpunkt stellt. Vielleicht sollte mit dem bloßen Titel schon gesagt sein: Führt die Ideenlehre zu Schwierigkeiten, so liegt dies nur an ihrer näheren Ausführung, liegt dies daran, daß sie noch zu einfach und unausgebildet ist, noch zu sehr in der primitiven an der eleatischen Schule orientierten Form steckt. Oder kurz gesagt: Nur die eleatische Lehre ist es, die letzten Endes sich den der vorgelegten Ideenlehre gemachten Schwierigkeiten gegenüber zu rechtfertigen verhalten ist.

Daß es Ideen gibt und sie das wahre oder wahrste Sein ausmachen, im Verhältnis zu denen ein solches der erfahrungsmäßig gegebenen Welt nicht zugesprochen werden kann — daran muß festgehalten werden, und das hat Platon auch weiterhin mit allem Nachdruck betont (vgl. Timaios). Aber deshalb müssen die Eleaten, an denen sich Platon bisher orientiert hatte, mit ihrem

starren einen Sein und der absoluten Leugnung alles Werdens noch nicht Recht haben und braucht der gegebenen Welt noch nicht ein Nichtsein im eigentlichen, sondern nur im relativen Sinne zugeschrieben zu werden, d. h. also: Auch das Nichtseiende ist in gewissem Sinne, sonst könnte es nicht einmal eine Vorstellung oder Meinung von der Welt geben und wäre sophistische Philosophie neben der wahren, sokratischen überhaupt nicht möglich. Und andererseits liegt das wahre Sein der Ideen gerade der ganzen gegebenen Welt zugrunde; jene beherrschen sowohl Ruhe wie Bewegung, Sein und Werden der Erfahrungswelt, sie sind eben die Verknüpfungsformen der Erfahrungsinhalte und damit war eine Stellungnahme erreicht, wie sie wohl im Sophistes als dessen Hauptertrag erscheint — im Sophistes, der als Ausgangsfrage — wie einen roten Faden durch das Ganze sich hindurchziehend — die Frage nach dem Wesen des Sophisten im Unterschied zu dem des Philosophen enthält. Der Sophist wird der Reihe nach mit dem Angler, dem Jäger, dem Handelsmann verglichen, endlich als eine Art Gaukler, der sich mit Scheinkunst abgibt, bezeichnet. Und damit ist eben erst die Hauptsache gewonnen, die Frage nach der Natur des Scheins und Irrtums, die schon der Theætet, an den sich auch der Einkleidung nach der Sophist unmittelbar anschließt, und der in Wahrheit auch nicht viel älter sein mag als unser Dialog, behandelt hatte. Und hier wird nun die Lösung gegeben: Auch das Nichtseiende (d. i. das Veränderliche) ist, d. h. hat eine gewisse Realität und umgekehrt: Sein ist in gewissem Sinne zugleich ein Nichtsein. Hier sehen wir deutlich, wie die Welt der Ideen, die zunächst allein Realität haben sollte, hereingezogen wird in die erfahrbare Welt, wie der alternde Platon weitergehendes Verständnis für die Erfahrungswirklichkeit gewonnen hat: Die erfahrbare Welt ist ihm jetzt eine Mischung von Sein und Nichtsein geworden.

So viel ist also klar: Der gegebenen Welt wird man nicht gerecht, wenn man sie einfach dem Ideenreich als kontradiktorischen Gegensatz gegenüberstellt als Nicht-Ideenwelt, als Nichtseiendes. Aber läßt sich positiv im Rahmen der Ideenlehre ein Bild von jener Welt, d. h. also von der Natur geben, gleichsam als Gegenstück zur älteren (vorsophistischen) Naturphilosophie? Dieser Aufgabe ist der Timaios gewidmet; ihre Lösung — die Keime liegen bereits im Symposion vorbereitet — erfolgt jedoch erst auf der nach einer Kritik der allzu einfachen ur-

sprünglichen Ideenlehre gewonnenen erweiterten Grundlage des Philebos.

Scheinbar stellt der Philebos mit seiner Frage: Was ist gut, Lust oder Einsicht? eine Fortsetzung resp. Wiederaufnahme des Themas des Gorgias dar; in Teilausführungen könnte man ihn auch als eine Art Gegenstück zum Theætet betrachten insofern, wie hier der erkenntnistheoretische Relativismus, im Philebos der ethische Relativismus im Sinne des (aristippischen) Hedonismus gründlich behandelt und überwunden wird. Doch das sind nur sozusagen auf dem Wege gerne mitabgehandelte Fragen, während der eigentliche Gegenstand unseres Dialogs ein ganz anderer ist. Nicht um die Frage: Was ist gut?, sondern was ist das Gute? nicht so sehr um eine psychologische als vielmehr metaphysisch-kosmische Angelegenheit handelt es sich: Das Gute des Philebos ist nicht mehr bloß „Prinzip des menschlichen, sondern zugleich jenes des kosmischen Heils". Für diesen metaphysischen Anschauungskreis unseres Dialogs kommen zwei Bestimmungen wesentlich in Betracht: a) Es gibt 4 Gattungen von Seiendem, das grenzenlos Unbestimmte (*ἄπειρον*), das begrenzend Bestimmte (*πέρας*), die Mischung beider (*ἐξ ἀμφοῖν συμμισγόμενον*), und endlich die Ursache dieser Mischung (*τῆς συμμίξεως ἡ αἰτία*).

b) Das Gute, das in erster Linie die Ursache der Mischung ist, aber eben deshalb im gewissen Sinne auch dieser selbst zukommt, kann nur dreifach ergriffen werden, als Maß (*μετριότης*), Schönheit (*κάλλος*) und Wahrheit (*ἀλήθεια*).

Die erste Bestimmung verdeutlicht Platon dadurch, daß er uns Beispiele für die einzelnen Arten oder Gattungen gibt; so gehört zur ersten (*ἄπειρον*) alles Qualitative, z. B. die Sinnesempfindungsinhalte, wie warm, trocken, hart, schwer usf., ferner die körperlichen Gefühle — kurz alles unbegrenzt Veränderliche, z. B. der Steigerung Fähige, das Mannigfaltige, Relative. Zur zweiten Gattung das Gleiche, das Zweifache — kurz Zahlenmäßige (Absolute, Fest Bestimmte), zur dritten Gesundheit, Schönheit und viele seelische Eigenschaften, die ein Gleichgewicht von Qualitäten oder Gefühlszuständen darstellen, also offenbar überhaupt alle Kombinationen von Qualitäten und zahlenmäßig bestimmten Verhältnissen. Eine Unklarheit scheint nur dadurch in diese Vierteilung hineinzukommen, daß nachdem Lust zuerst als zur ersten Gattung gehörig bezeichnet worden war, später davon

gesprochen wird, daß Unlust sich zeigt bei Störung, Lust bei Wiederherstellung des körperlichen Gleichgewichts, kurz alles Gefühl sich in der dritten Gattung verwirklicht. Hier ist offenbar zu unterscheiden die Natur der Lust als solcher (wenigstens der primitiven) von ihrer Verwirklichung, die bereits eine Mischung darstellt.

Man hat oft gefragt, in welcher der vier Gattungen nun Platons Ideen zu suchen seien. Raeder bezeichnet es z. B. als höchst eigentümlich, daß man sie bald in der zweiten, bald in der dritten oder vierten Gattung zu finden versucht habe und erklärt die Uneinigkeit der Gelehrten in diesem Punkte dadurch, daß die Ideen im Philebos sowie in den späteren Dialogen überhaupt eine sehr kleine Rolle spielen. Allein offenbar ist die ganze Frage von vornherein falsch gestellt. Die Ideen im alten Sinne sind eben verlassen; sie könnte man noch am ehesten in der zweiten Gattung finden als logische Kategorien gefaßt. Doch da sie nur zugleich als das gesetzliche Gerüste der gegebenen Welt erscheinen, gehören sie andererseits in die dritte Gattung (das Logische ist eben nicht mehr eine bloß menschliche geistige Norm oder wieder bloß eine übersinnliche Wesenheit sondern ein Element der gegebenen Welt oder vielmehr ein auch sie Umfassendes geworden). Und bei der vierten Gattung läßt sich an die frühere Zentralidee, an die Idee des Guten denken, d. h. an eine gemeinsame Zielursache von Denken und Sein.

In welchem Verhältnis die vierte Gattung zur gegebenen Welt steht, wird noch klarer, wenn jetzt die zweite Grundbestimmung des Philebos von der dreifachen Erfassung des Guten (vgl. oben b) hinzugenommen wird. Von den drei Erfassungsarten gehört offenbar die Wahrheit am engsten und ausschließlichsten zur vierten Gattung, wie auch an einer früheren Stelle des Philebos ausdrücklich gesagt wird, daß die Vernunft oder Einsicht zu 4 gehöre. Was aber Maß und Schönheit betrifft, so kann ja kein Zweifel darüber sein, daß sie zugleich in der zweiten bezw. in der dritten Gattung zu finden seien. Und daraus wird ja deutlich, daß die Ursache nicht als dem übrigen fremd zu denken ist, vielmehr wenigstens im gewissen Sinne ihm immanent, indem sie die eigenen Charakteristika auf die anderen Gattungen überträgt oder besser: auf sie im Sinne eines zu erstrebenden Zieles einwirkt. (Teleologische Ursache.) Ihr streben also das grenzenlos Veränderliche ebensowohl wie die festen Normen zu,

das eine je das andere suchend, um sich mit ihm zu mischen: Das Veränderliche sich gesetzlich harmonisch gestaltend, das Feste, Gesetzliche ins rein Sinnlich-Qualitative eintretend, um so zur schönen Form zu werden. (Ausdrücklich wird ja im Philebos das Werden als im Dienste des zu erreichenden Seins bezeichnet.)

Vergleichen wir diese ganze metaphysische Anschauung mit dem früheren Standpunkt der Ideenlehre, so erkennen wir vor allem die eingetretene bedeutend größere Kompliziertheit, sodann den Versuch einer Kombination der verschiedenartigsten Ansätze zu den Ideen und ihrer Verbindungsweisen. Dabei mußte Platon, indem sein logisch-ethisches Interesse zurück- und das metaphysische in den Vordergrund trat, für den Ausdruck des schon früher betonten Zusammenhangs der Ideen mit dem Mathematischen geeignete Anknüpfung bei jenen Denkern finden, die die Zahlen und Elementarfiguren des Raumes in erster Linie zum Aufbau ihrer Metaphysik verwendet hatten: den Pythagoraeern. In der Tat ist ihnen ja auch der Grundgegensatz des Apeiron und Peras, wenn auch in wesentlich veränderter Bedeutung, entliehen. Wenn übrigens J. Burnet mit seiner geistvollen Auslegung der pythagoraeischen Lehren im Rechte ist, wonach jene Gegenüberstellung des Grenzenlosen aus der Begrenzung durch den Anblick des Sternenhimmels nahegelegt, das Apeiron mit dem unbestimmten, luftartigen Dunkel, das Peras mit den festabgegrenzten feurigen Einheiten der Sterne zu identifizieren wäre, so ließe sich sogar daran denken, daß Platon durch diese Idealisierung einer kosmischen Zweielementenlehre (Luft-Feuer) sich seinerseits zur Idealisierung der seit Empedokles üblichen Vierelementenlehre veranlaßt fühlte. Doch wie dem auch sein mag, jedenfalls ist ihm jetzt an Stelle der früheren Zweiheit von Sein und Werden als direktem Nichtsein eine Vierheit getreten; in der letzten obersten und in der ersten oder untersten Gattung erkennen wir noch deutlich die früheren alleinigen Gegensatzglieder, aber natürlich decken sie sich nicht ohne weiteres mit ihnen. In dem früher als Nichtsein Aufgefaßten steckte mehr denn das jetzt als Grenzenlose Bezeichnete, ebenso in dem Seienden oder den Ideen bedeutend mehr als in der jetzigen vierten Gattung (sie wäre noch eher mit der Zentralidee des Staats zu identifizieren!) und dieser beiderseitige Rest ist vor allem jetzt in der dritten Gattung untergebracht, die ja auch den Namen der Mischung führt. Nun wird man

allerdings einwenden: Mischung wohl, aber nicht von Nichtsein und Sein oder Idee, sondern von Apeiron und Peras. Und wenn man selbst das Apeiron mit dem Nichtsein parallelisieren könnte, so doch nicht das Peras mit den Ideen. Gewiß! von einem direkten Parallelismus kann nicht die Rede sein. Allein in engster Beziehung stehen diese festen mathematischen Bestimmtheiten doch mit dem wahrhaft Seienden, in den Massen läßt sich eben das Gute sozusagen in reinster Form (abgelöst vom fließend Veränderlichen oder Qualitativen), in der es sich überhaupt selbst in der gegebenen Welt findet, erfassen; nicht so rein (im Sinn von „abgetrennt") dagegen in der schönen Natur! Und da dürfen wir uns erinnern, daß ja bei Platon seinerzeit die mathematische Erkenntnis als bestes Beispiel des aprioriſchen Wissens zur Entdeckung oder Nachweisung der Ideen zu dienen hatte (im Menon), während erst später die Betrachtung des Schönen der Natur und die physikalische Erkenntnis zu ähnlichem Ergebnis führte (im Symposion).

Wenden wir uns endlich zum letzten konstruktiven Werke Platons, zum Timaios. Wie sich zum Menon-Gorgias der Phaidros und das Symposion auf der Stufe der ursprünglichen Metaphysik Platons verhalten, so verhält sich auf der späteren Entwicklungsstufe zum Sophistes-Philebos der Timaios. — Es ist jedesmal der Übergang vom Wahren und Guten zum Schönen — diese Begriffe jeweils auf der ersten Stufe mehr im anthropologischen, auf der zweiten mehr im kosmischen Sinne genommen. Und wie auf der ersten Stufe durch die Lehre von der Dreiteiligkeit der Seele im Thymós ein Mittleres zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gefunden worden war, so kam es eben auch auf der zweiten Stufe zu einer Vermittlung zwischen Sein und Nichtsein. Und ganz natürlich: Der Vernunft entsprach als Objekt das Sein, der Sinnlichkeit der bloße Schein oder das Nichtsein. Sollte da dem anthropologischen Mittleren nicht auch als Objekt ein kosmisch Mittleres entsprechen? Ja, dieser Übergang vom individuell Psychologischen zum allgemein Kosmischen war schon durch das Symposion angebahnt; jedoch konnte im Kosmischen solange von einem Mittleren nicht die Rede sein, als der schroffe Gegensatz einerseits und eine gewisse direkte Entsprechung andererseits angenommen ward: Sein und Nichtsein bzw. Schein des Seins. Nun — da erkannt war, daß die Sache nicht so einfach, daß das Werden nicht ein bloßes

Nichtsein, sondern auch in ihm das Sein als antreibendes Ziel beschlossen liege, konnte die gegebene Welt als Mischung des in sich Wechselhaften und des Festen, Beständigen erkannt werden. Dieser Grundgedanke tritt, wie wir eben gesehen haben, allerdings bereits im Philebos auf, aber ganz deutlich wird er erst im Timaios.

Der Timaios stellt den Versuch dar, auf Grund der erweiterten und ausgearbeiteten Ideenlehre die Konstitution der sinnlich gegebenen Welt zu verstehen. Ja man könnte, insoferne sein Gegenstand Platon bereits im Symposion vorschwebt, hier noch ein letztes Mal von unserer Grundhypothese Gebrauch machend, sagen, unser Dialog wolle die Frage beantworten: Wie muß die Natur gedacht werden, in der ein Mensch wie Sokrates auftreten konnte? Eine Philosophie der Natur soll hier also gegeben werden. Die alten Naturphilosophen hatten da nach Platons Meinung zwar im Einzelnen schon sehr viel erkundet, die Zusammengesetztheit der Welt aus den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, ihre Kugelform, Achsendrehung usf., aber überall nur die nächsten besonderen Ursachen — Hilfsursachen (*συναίτια*), wie er sie nennt — entdeckt; nun galt es die schaffenden, vernünftig wirkenden Kräfte bloßzulegen, die sich jener Ursachen gleichsam als Mittel bedienten, um dem Weltall die schönst- und bestmögliche Konstitution zu verleihen. In diesem teleologischen Sinn wird die Notwendigkeit der vier Elemente (Feuer und Erde, insoferne die Welt als körperlich sicht- und greifbar sein mußte, Luft und Wasser als harmonische Zwischenglieder zwischen Feuer und Erde), weiter die Notwendigkeit von Kugelform, Achsenrotation, Beherbergung aller Arten von Lebewesen und ebenso wieder die Notwendigkeit des menschlichen Körperbaues in seinen Einzelheiten abzuleiten versucht.

Uns interessieren natürlich nicht so sehr diese zum Teil schon infolge des Standes der damaligen Naturwissenschaft schwachen Detailausführungen, als vielmehr die allgemein-metaphysische Grundlegung. Wie schon gesagt: Was im Philebos zuerst begonnen worden, wird im Timaios fortgeführt und weiter ausgearbeitet. Als jenes Mittlere (von dem wir im Philebos sprachen) zwischen der wahrhaften Welt des Seienden (oder „Selbigen") und dem ganz Veränderlichen (oder „Verschiedenen") in der gegebenen Welt tritt hier einerseits die Seele, anderer-

seits die Gesamtheit der mathematischen Formen und Zahlbestimmtheiten der Natur auf. Dabei wird die Seele in doppelter Funktion eingeführt, als Seele des Weltalls, da dieses ja schön sei und also an der Vernunft Teil habe und dem Ewigen ähnle. Sodann als Seele des erkennenden und vorstellenden Menschen, indem nur aus dieser Mischnatur offenbar nach dem alten Satze, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, verständlich werden soll, daß der Mensch sowohl die Ideen zu erkennen, als auch die sinnlichen Dinge vorzustellen vermag. Neben der Seele sind es ferner, wie gesagt, die geometrischen Formen und Zahlbestimmtheiten der Natur, die die vermittelnde Rolle zwischen dem Sein und Nichtsein spielen sollen. Sie entstehen durch Aufnahme des Veränderlichen, das den Ideen nachstrebt, seitens des Raumes als allgemeinen Prinzips räumlicher Gestaltung. In diesen Formen haben wir offenbar die zweite Gattung des Peras im Philebos oder doch etwas ihr Nahestehendes zu erkennen; jedenfalls zeigt sich aber hier eine abermalige weitergehende Durcharbeitung der Ideenlehre, indem auch die Ableitung jener Formen selbst noch aus den teleologisch schaffenden, Musterbilder darstellenden Ideen versucht wird. Die Frage wird aufgeworfen: Wie werden aus den Ideen die mathematischen Formen? und darauf die Antwort erteilt: Indem sie in den Raum eingehen oder von der Materie empfangen, kurz verräumlicht oder materialisiert werden. Natürlich ist aber unter Raum hier nicht ein leerer Behälter, der Raum im naiven Sinne zu verstehen, wird er doch ausdrücklich als eine „unsichtbare, gestaltlose" (*ἀνόρατον καὶ ἄμορφον*) Gattung bezeichnet und als Objekt des Denkens, freilich — im Gegensatz zu den Ideen — als Objekt eines unechten Denkens aufgefaßt. Der Raum ist demnach vielmehr ein bloßes Gestaltungsprinzip oder das System der fundamentalen geometrischen Beziehungen. So erscheint die Welt bis in ihr rohestes (nur mehr räumliches) Gefüge hinein beherrscht von idealen Werten und so endlich Sokrates mit seinem unbesiegbaren Glauben an eine durchaus von Werten bestimmte d. h. moralische Weltordnung völlig gerechtfertigt — Sokrates, der als Mensch selbst die höchste Blüte jener durchaus teleologisch gerichteten Natur darstellt, aus der er hervorgegangen ist.

Sonach dürfen wir sagen, mit dem Timaios komme endlich in ausgeführter Weise jener Gedanke zur Geltung, der bereits

keimhaft im Symposion aufgetreten war. Indem sich Platons Alterswerk zu jenem letzten der ursprünglichen Metaphysik angehörenden Werke, dem Symposion, zurückwendet, erscheint mit dem Timaios Platons metaphysische Aufgabe auch auf der von ihm errungenen höheren Entwicklungsstufe vollendet und abgeschlossen.

V. Kapitel.

Die Chronologie von Platons Schriften im Lichte dieser Hypothese.

Daß unsere Grundhypothese nicht nur möglich, sondern auch brauchbar ist als Schlüssel zum einheitlichen Verständnis der metaphysischen Werke Platons, glauben wir in den vorangegangenen Kapiteln zur Genüge dargetan zu haben. Nun wollen wir endlich noch zeigen, daß sie auch für die Platonfrage katexochen fruchtbar gemacht werden kann, d. h. für das so viel verhandelte und neuerdings besonders durch Anwendung der sprachstatistischen Methode wieder in den Vordergrund des Interesses getretene Problem der Abfassungsfolge der platonischen Werke. Fragen wir also: Was läßt sich aus unserer Hypothese für die Chronologie der Werke Platons lernen? Zunächst einmal ergibt sich aus ihr mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die eigentlichen sokratischen Schriften schon vor dem Tode des Sokrates abgefaßt wurden oder also die Ansicht, daß die Schriftstellertätigkeit unseres Denkers erst nach dem Tode seines Meisters begonnen habe, hinfällig sei. Denn so viel ist klar: War es die hinreißende Persönlichkeit des Sokrates, die den selbständigen Philosophen Platon geboren hat, so muß diese Geburt spätestens unter dem eindruckvollsten Erlebnis oder wenigstens unmittelbar nach dessen Verarbeitung, d. h. nach des Sokrates Scheiden und den daran sich anknüpfenden Stimmungen und Anschauungen bei Platon (wenn nicht schon früher) erfolgt sein. Es wäre doch sinnlos anzunehmen, daß Platon nach dem Tode seines Meisters noch als richtiger Schüler Themen behandelt hat ganz im Geiste des Lehrers, als da sind die Begriffsbestimmungen einzelner Tugenden wie: Was ist Tapferkeit, was ist Gerechtigkeit? u. s. f., und daß

dann mit einem Male erst — sozusagen nachträglich — jene suggestive Wirkung der sokratischen Persönlichkeit, wie wir sie uns vorstellen, eingetreten wäre.

Dieses Ergebnis findet übrigens seine Bestätigung durch eine von unserer Hypothese unabhängige Erwägung betreffs der Abfassungszeit des Euthyphron. Dieser Dialog, der wohl kaum die allerälteste Schrift Platons darstellt, muß nämlich, wie man mit Recht bemerkt hat, wohl vor dem dem Sokrates gemachten Prozeß abgefaßt sein; knüpft er doch an die Anklage des Meisters an und zwar im Tone größter Ruhe. Dies wäre jedoch sogleich oder auch nur bald nach dem tragischen Ausgang des Prozesses schlechterdings undenkbar. Bliebe also noch die Möglichkeit einer sehr späten Abfassungszeit offen, derart, daß der erschütternde Eindruck des Erlebnisses bereits hätte erblassen können. Gegen eine solche Datierung spricht aber eine Reihe von Momenten, insbesondere der Inhalt, und somit bleibt wohl nur die Annahme der Abfassung vor dem denkwürdigen Prozeß. Daß von einer viel späteren Abfassungszeit des Euthyphron nicht die Rede sein kann, weil er dem echt sokratischen Gedankenkreis angehört, zeigt schon eine kurze Analyse unseres Werkes deutlich. Euthyphron ist im Begriffe seinen Vater wegen fahrlässiger Tötung eines Tagelöhners anzuklagen und beruft sich dem ob solcher Pietätlosigkeit des Kindes höchst unangenehm berührten Sokrates gegenüber darauf, daß er dies den Göttern unbedingt schuldig sei oder also, daß diese Anklage ein Gebot der Frömmigkeit sei. Es ist nun ganz im Geiste des historischen Sokrates, der ein solches Vorgehen nur als Folge gänzlicher Begriffsverwirrung gefaßt und Abhilfe ausschließlich in der Erzielung größter begrifflicher Klarheit gesehen hätte, wenn auch bei Platon der Weise darauf die Frage stellt, ob er denn eigentlich wisse, was fromm sei. Es ist ferner echt sokratisch, wenn er Euthyphron dazu bringt, anzuerkennen, daß, weil etwas fromm ist, es von den Göttern geliebt werde und nicht umgekehrt, d. h. letzten Endes, daß auch die Götter gewissen höchsten Normen sich fügen oder also die Religiosität sich vor einem höheren Forum ausweisen müsse. Und es ist weiterhin klar, daß dies nicht die Anschauung eines eigentlich religiösen Gemütes sei und, da dem reifen Platon ein solches jedenfalls nicht abgesprochen werden kann, wir es hier noch nicht mit einem wahrhaft platonischen Gedanken zu tun haben können. Aber auch der weitere Verlauf des Gespräches stimmt ganz mit

der uns aus unserem Bilde des historischen Sokrates bekannten Verfahrungsweise. Wenn das Fromme jedenfalls nicht als das definiert werden darf, was Gott gefällig ist, wie läßt sich dann sonst dieser Begriff bestimmen? Sokrates gibt nun keine definitive Antwort darauf, bzw. läßt auch seinen Unterredner keine solche finden, sondern begnügt sich nur negativ, ihn seine gänzliche Unklarheit in dieser Richtung erkennen zu lassen. Er schlägt ihm vor, ob Frömmigkeit nicht etwa eine besondere Art der Gerechtigkeit, nämlich der gegenüber den Göttern sei in Hinblick auf den religiösen Kult, wie Opfer und Gebete. Allein Euthyphron selbst muß zugeben, daß mit Rücksicht auf das Verhältnis von Menschen und Göttern von einem Befriedigen eines Anspruchs dieser seitens jener nicht die Rede sein, vielmehr es sich nur um Ehrungen handeln könne. Wäre jedoch in ihnen das Wesen der Frömmigkeit gelegen, so ergäbe sich die anfangs abgelehnte Zurückführung auf das Gottgefällige. So bleibt also die Frage, was fromm sei, unerledigt.

Immerhin erscheint die frühe Abfassungszeit unseres Dialogs nicht allgemein anerkannt; so hat Gomperz z. B. schließen zu müssen geglaubt, daß der Euthyphron einen späteren Standpunkt darstelle, wie er auch in den Gesetzen eingenommen werde, indem er großen Wert darauf legt, daß in Protagoras und Gorgias die Frömmigkeit selbständig neben die Gerechtigkeit gestellt, ihr also nicht subsumiert erscheine. Allein von einer definitiven Unterordnung der Frömmigkeit unter die Gerechtigkeit in unserem Dialog ist, wie aus der eben vorgelegten Analyse wohl erhellt, gar keine Rede und andererseits entspricht die Nebenordnung im Protagoras und Gorgias sozusagen der Anerkennung des Religiösen neben dem Sittlichen seitens einer tief religiösen Natur, wie Platon es gewesen. Allerdings verschwindet diese besondere Stellung des Religiösen gegenüber dem Sittlichen für Platon später; doch war dies erst dann möglich, da das Sittliche umgekehrt religiös fundiert, d. h. ins Gebiet des Transzendenten gehoben erschien, wie dies seit dem Phaidon also, z. B. bereits im Staate, der Fall war. Die Veränderung der Stellungnahme im Staat gegenüber der im Protagoras und Gorgias darf also wohl nicht „in einer Steigerung der Ehrfurcht vor der mehr und mehr mit dem Prinzip des Guten selbst identifizierten Gottheit“ natürlich ebenso wenig auch in einer Minderung wie überhaupt in einer Wandlung jener Ehrfurcht gesehen werden, sondern vielmehr in

einer Wandlung des Gerechtigkeits- oder Tugendbegriffes überhaupt. Der Standpunkt des Euthyphron findet also ebensowenig irgendwie in der Mitte zwischen Gorgias und Gesetzen seinen Platz, als wie er mit dem Standpunkte des einen von beiden zusammenfiele; er gehört eben auf eine ganz andere Linie.

Wir bleiben also dabei, daß der Euthyphron noch zu Lebzeiten von Sokrates abgefaßt sei. Nun ist aber mindestens der (unbearbeitete) Laches, der künstlerisch jedenfalls auf einer nicht so hohen Stufe steht und auch sonst viel einfachere Gestaltung zeigt, noch älter; darnach müßte also mindestens schon ein Teil der echt sokratischen Dialoge Platons vor dem Tode des Meisters geschrieben sein. (Euthyphron-Laches). Unsere Hypothese leitet uns aber an, noch weiter zu gehen. Da im Hinblick auf sie, wie schon oben gesagt wurde, der Euthyphron als jene Schrift zu gelten hat, in der Platon das künstlerische Mittel der Verwebung von persönlicher Schilderung und philosophischer Fragestellung zuerst gefunden hatte, das ihm in seiner selbständigen Periode so bedeutsam werden mußte, so hat die Annahme große Wahrscheinlichkeit für sich, daß der Euthyphron die Wende bilde oder also am Abschnitt der rein sokratischen Periode stehe, diese somit noch zu des Meisters Lebzeiten ihr Ende gefunden habe.

So kommt man dazu, nur umgekehrt zu fragen, ob nicht nur die eigentlich-sokratischen Schriften, sondern auch die ersten originalplatonischen Werke schon zu Sokrates Lebzeiten verfaßt wurden.

Vor Entscheidung dieser Frage müssen wir uns erinnern, welche Schriften unter die echt sokratischen zu rechnen sind und vor allem auch (im Gegensatz zu manchen üblichen Anschauungen), welche nicht. Nur Laches, Lysis, Euthyphron und eventuell der Anfang der Politeia können uns nach den früher angegebenen Kriterien (vgl. S. 39) als rein sokratisch gelten. Mit ihnen sind tatsächlich die wichtigsten, d. h. erörterungsbedürftigsten Betätigungen der Tugend im Sinne des Wissens gegeben, denn daß der Satz auch für die Besonnenheit gelte — von der Weisheit gar nicht zu reden — lag so nahe, daß eine diesbezügliche Untersuchung sich kaum verlohnte. Es könnte demnach allein noch bezüglich des Hippias minor, was die Zugehörigkeit betrifft, Zweifel bestehen. Übrigens kann hier die Frage fast als eine Sache bloßer Terminologie gefaßt werden, denn wie früher schon gezeigt, (vgl. S. 41) stellt er offenbar die Schrift dar, die an der

Grenze der sokratischen und der selbständigen Periode Platons steht (somit jedenfalls ein zeitlicher Nachbar zum Euthyphron) und kann also da oder dorthin als eine Wendung ans Ende oder als Keim an den Anfang gestellt werden. Jedenfalls wäre es aber denkbar, wenn auch kaum wahrscheinlich, daß der Hippias minor nicht nur noch zu Sokrates Lebzeiten, sondern auch noch vor dem Euthyphron geschrieben worden wäre, wodurch das Nichthervortreten der sokratischen Gestalt vollends verständlich würde.

Von allen übrigen Dialogen (mit Charmides angefangen), in denen Platons selbständige Philosophie an Sokrates' Persönlichkeit anknüpft, erscheint es als wenig wahrscheinlich, daß sie vor des Meisters Tode geschrieben seien. Hatte es sich schon im Euthyphron ganz von selbst gleichsam ergeben, Sokrates in den Mittelpunkt zu stellen, insofern es sich um seine Rechtfertigung und zwar noch im Sinne des Sokrates selbst handelte, so empfahl sich dieses Mittel erst recht nach der Verurteilung zum Behuf der Verteidigung des bewunderten Meisters anzuwenden: Bei Apologie und Kriton. Und hatte sich so diese Form in drei aufeinanderfolgenden Dialogen mehr und mehr bei Platon befestigt, der Tod und die weihevoll letzten Stunden des Abschieds vollends Sokrates in völliger Abklärung seinen Jüngern erscheinen lassen, so daß in seiner Person die Philosophie förmlich zur Verkörperung gekommen schien: Mußte es da nicht für Platon nahe liegen, die Form, die in den letzten drei Dialogen ganz naturgemäß war, auch weiterhin beizubehalten, auch die im eigenen Kopfe erwachsene philosophische Rechtfertigung des sokratischen Verhaltens dem Sokrates selbst zuzuweisen? So halten wir es für das Plausibelste, daß bereits der Charmides nach Apologie und Kriton und somit nach Sokrates' Tod abgefaßt worden ist.

Und nun zu allen späteren Werken bis zur Politeia! Um die Leistungsfähigkeit unserer Hypothese für die Chronologie hier vollends zu erproben, wollen wir uns zunächst einmal auf den Standpunkt stellen, daß wir sonst durchaus keine Anhaltspunkte für die zeitliche Rechnung, also weder am Stil, noch an direkten Verweisungen u. dgl. besäßen. Da könnte es zunächst scheinen, daß wir gerade von unserer Grundthese aus noch die allerverschiedensten Datierungen vornehmen könnten. Zwar scheint da zunächst ein allgemeiner Gesichtspunkt für die sukzessive Inangriffnahme (wenn auch nicht notwendigerweise für

die endgültige Ausführung) der einzelnen Werke maßgebend sein zu müssen: Die Abgestuftheit des Lebhaftigkeitsgrads, in welchem die verschiedenen Seiten des zur Philosophie begeisternden Erlebnisses, d. h. also von Sokrates' Persönlichkeit, Wirken und Schicksal, auf unseren spekulativen Denker einwirkten oder einstürmten. Bliebe aber dieses psychologische Moment für unseren Standpunkt das allein Richtunggebende, so müßten wir mit Rücksicht auf den weiten Spielraum, den jener allgemeine Gesichtspunkt offen läßt, in große Verlegenheit geraten. Was war z. B., um nur den Ausgangspunkt für die zeitliche Anordnung zu gewinnen, das allereindrucksvollste Erlebnis? Man möchte z. B. vielleicht behaupten, des Sokrates Lebensende und sein Verhalten in den letzten Stunden; hier mußte also unter Annahme unserer Grundhypothese Platons Philosophie zum Durchbruch kommen und somit der Phaidon das erste aller selbständigen platonischen Werke sein — überdies in durchsichtiger Konsequenz der Apologie und des Kriton. Oder man könnte als solch hochbedeutsames Erlebnis und somit als vorzüglich geeigneten Anknüpfungspunkt doch wenigstens des angeklagten Sokrates Verzicht auf seine glänzende Überredung seiner Richter und die dadurch herbeigerufene Verurteilung betrachten (Gorgias), oder aber wieder vielleicht das Daimonion wegen des grellen Widerspruchs zur Betonung des rein Begrifflichen, in den echt-sokratischen Schriften allein Behandelten (des Intellektualismus). Endlich könnte man gar behaupten wollen, daß jene Rolle nach dem Gesetz des Kontrastes die Diesseitsfreudigkeit und Lebenslust eines Philosophen für den orphisch angehauchten, jenseitsschwangeren Platon gespielt haben müsse und sonach käme das Symposion an die Spitze unserer beabsichtigten chronologischen Reihe.

Ja man könnte daran erinnern, daß auch in unserer Darstellung im Kap. III dem Symposion neben Charmides der erste Platz eingeräumt wurde. Freilich die Reihenfolge, in der dort die Dialoge behandelt wurden, entsprach großenteils dem, was sich als logische Disposition für das Thema: Darstellung der Gestalt des Sokrates, ergeben würde, und mit ihr brauchte also die gerechte historische Abformungsfolge gar nicht in vollem Einklang zu stehen. In der logischen Disposition galt es natürlich zuerst den Menschen als solchen, den Tugendhelden mit dem Daimonion und der Lebensfreude zu charakterisieren, dann

auf Grund seiner leitenden Überzeugungen die Lehrweise (wenn anders man von einer solchen sprechen darf) oder, vielleicht korrekter ausgedrückt, seine (im Gegensatz zu der bei Sophisten und Rhetoren beliebten) Behandlung der Menschen, auf die er wirken wollte, endlich — der historischen Folge entsprechend — sein Verhalten bei der Anklage nach der Verurteilung und vor dem Tod zu schildern. Daraus ergäbe sich die Folge: Charmides, Phaidros, Symposion, Protagoras, Menon, Gorgias, Phaidon. Allein eine solche logische Ordnung käme doch höchstens in Betracht, wenn man sich vorstellte, daß Platon von allem Anfang an mit Bewußtsein sich diese Aufgabe stellte — was eine Art Gegenstück zu jener Anschauung wäre, wonach er das ganze System für sich entwickelt hätte und nur bedacht war, es vom didaktischen Gesichtspunkte aus in geeignetsten Etappen zur Darstellung zu bringen. Dergleichen wirklichkeitsfremde Hypothesen wird man wohl heute nicht mehr aufstellen wollen; es kann also, soweit es sich um das Thema: Darstellung der Erscheinung des Sokrates handelt, nicht der logische, sondern nur der psychologische Gesichtspunkt maßgebend sein. Zum Glück für unser Datierungsunternehmen ist aber nun offenbar außer diesem noch ein ganz anderes Moment zu erwägen, da es sich ja nicht bloß um die künstlerische Darstellung, sondern erst recht um metaphysische Deutung und Begründung jenes ausgezeichneten Phänomens handelt: Damit treten also die jeweils gewonnenen philosophisch-sachlichen Möglichkeiten in der Deutung oder Erklärung auf den Plan, die selbst eine mit der ersten Anreihung in Interferenz zu bringende Reihe darstellen werden. Wollen wir also eine auf einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machende Chronologie entwickeln, so müssen wir jeweils jene beiden Momente zugleich im Auge haben.

Psychologisch nächstliegend war es z. B. einerseits gewiß, weil am eindrucksvollsten, des Sokrates Verhalten dem bevorstehenden Tod gegenüber (Phaidon), auf der anderen Seite für den Jünger, dem sich die Grundüberzeugung des Meisters, Tugend sei Wissen, tief eingeprägt hatte, die lebendige Verkörperung dieser Einheit — vor allem in dessen Besonnenheit — zu behandeln (Charmides). In der Tat ist auch das sehr naheliegend anzunehmen, daß sich Platon schon früh behufs Erklärung in der ersten Richtung das nach dem Tod zu er-

wartende Leben oder also der Unsterblichkeitsgedanke aufdrängte Allein für den Philosophen genügte dies nicht, galt es doch, den Glauben zur demonstrierbaren Überzeugung zu erheben, und so konnte der Phaidon — auch angenommen, daß er ganz frühe schon künstlerisch konzipiert gewesen wäre — zunächst jedenfalls nicht nach seiner philosophisch-dialektischen Seite erledigt werden, nicht früher als bis die Mittel zu jenem „Beweis" gefunden waren. Anders stand dagegen die Sache bei dem Problem des Charmides. Dies konnte ohne weiteres in Angriff genommen werden, ja die gewonnene Bestimmung des Wissens vom Wissen erklärte zugleich noch mehr in und an Sokrates, nämlich sein Forschen nach dem, was er selbst noch nicht kannte. Und so mußte der Charmides, einmal in Angriff genommen, der Anfangspunkt einer größeren Reihe von Werken werden; war doch mit der Möglichkeit des Suchens nach dem noch nicht Bekannten in eklatantester Weise des Sokrates Gegensatz zu den Sophisten gegeben: Sie waren keine Forscher, sondern Alleswisser und Weiterverschleißer der selbst gekauften Ware (Protagoras). Von hier lag dann, wie schon oben ausgeführt, der Übergang zum Gorgias nahe, d. h. zu dem Verhältnis des Sokrates zu den Rhetoren und damit war das Verständnis seines Verhaltens vor Gericht gegeben. Führte so der Protagoras einerseits zum Gorgias weiter, so andererseits zum Menon, womit endlich die gesuchten Mittel gewonnen waren zum Beweis der Unsterblichkeit im Phaidon. So möchten wir also behaupten die Reihenfolge: Charmides-Protagoras-Gorgias und Menon-Phaidon müsse als unumstößlich gelten in dem Sinne, daß jeder hier folgende Dialog auch in der Zeit wirklich der spätere gewesen sei, wobei aber natürlich noch offen gelassen wird, welche Zwischenglieder einzuschalten seien. (Erst nach Feststellung dieser Reihe wurden wir uns darüber klar, daß sie und zwar wie kaum eine andere ebenso vielgliedrige Zusammenstellung von platonischen Werken — von den Alterswerken abgesehen — auch tatsächlich einer fast durchgängigen Zustimmung seitens der namhaftesten Platonforscher sich erfreut und zwar ebenso der sprachstatistische Methoden befolgenden, wie Ritter, Lutoslawski, Gomperz und Räder als auch der rein sachliche Zusammenhänge ausschließlich berücksichtigenden, wie Zeller, Pfleiderer, Windelband — nur daß Zeller und Lutoslawski Menon vor Gorgias setzen. Eine sonstige

Abweichung weist die Natorpsche Reihung auf, die den Protagoras vor den Charmides treten läßt.) Wie freilich diese Reihe — wir wollen sie im folgenden die Grundreihe nennen — weiter zu vervollständigen sei, wohin hier Phaidros und Symposion insbesondere zu setzen sind, das ist eine weitere und wohl schwieriger zu beantwortende Frage.

Betreffs des Symposion dürfte die Antwort noch am leichtesten zu geben sein: Es ist ganz ans Ende der Grundreihe zu setzen. Zunächst negativ: Es scheint innerhalb dieser Reihe an keiner Stelle Veranlassung vorhanden gewesen zu sein, sich mit der Lebensfreude des Sokrates zu beschäftigen; um so mehr ist es im positiven Sinne sehr verständlich, daß, nachdem sich im Phaidon der Philosoph als der nach dem Tode sich Sehnende entpuppt hatte, die sokratische Lebensfreudigkeit mit elementarer Gewalt sich als Problem aufdrängen mußte. Diese Nachstellung des Symposion gegenüber dem Phaidon widerspricht allerdings den Ergebnissen einer Reihe der angesehensten Platonforscher; immerhin ließe sich für sie — ganz abgesehen von unserer speziellen Hypothese — vom Standpunkte einer zu erwartenden philosophischen Entwicklung aus eine Reihe weiterer bestätigender Argumente anführen.

Auch Röder, einer der scharfsinnigsten Platonforscher, gibt zu, daß der Standpunkt des Symposion gegenüber dem Phaidon gewissermaßen als der vollkommenere betrachtet werden müsse und es sich darnach scheinbar empfehle den Phaidon vor dem Symposion anzusetzen, meint aber doch, „daß sich das kaum aufrecht erhalten lasse". Allein seine Gründe für die spätere Datierung des Phaidon sind auffallend schwach; es sind im wesentlichen folgende:

1. Die Ideenlehre im Symposion ist nicht so scharf entwickelt, wie in dem anderen Dialog; speziell finden wir im Phaidon den technischen Namen für die Idee (ἰδέα, εἶδος), im Symposion dagegen nur das Schöne an sich.

2. Im Symposion wird nicht die individuelle Unsterblichkeit vertreten, vielmehr nur zum Schluß angedeutet, daß wer das Schöne an sich geschaut unsterblich werden könne, soferne dies überhaupt einem Menschen möglich sei. Diese Lehre habe Platon auf die Dauer nicht befriedigen können, er brauchte vielmehr aus ethischen Gründen unbedingte persönliche Unsterblichkeit.

3. Zwischenstellungen, wie die der Dämonen zwischen

Menschen und Göttern, der Philosophen zwischen Weisen und Toren im Symposion zeigen sich im Phaidon nicht und dies steht in voller Übereinstimmung mit anderen sicher späteren Schriften.

Alle diese Erwägungen stehen und fallen jedoch offenbar mit dem Gedanken, daß es sich im Platonwerke um eine höchst einfache geradlinige Entwicklung handle. Das ist aber bei einem so reichen Geist von vornherein nicht wahrscheinlich, es laufen ebenso verschiedene Probleme und Interessen nebeneinanderher wie verschiedene Fäden angesponnen, fallen gelassen und wieder aufgenommen werden. Was aber speziell die Ideenlehre betrifft, so tritt sie allerdings im Symposion nicht so scharf entwickelt auf, wie im Phaidon, d. h. aber gerade: Es treten bereits die ersten Anzeichen einer bedeutsamen Modifikation der früher (z. B. im Phaidon) vertretenen Ideenlehre auf, einer Modifikation, wie sie in der Altersmetaphysik näher ausgebaut vorliegt. Das spricht also gerade für die Nachstellung des Symposion hinter den Phaidon; allerdings darf man im Sinne des eben Gesagten dagegen nicht einwenden, daß doch noch in einer späteren Schrift, wie dem Staat oder Theætet, die alte Ideenlehre sich zeige oder sich erschließen lasse. Was aber speziell das dritte Moment betrifft, so steht jenes „Mittlere" offenbar mit der Entdeckung eines dritten Seelenteils in engstem Zusammenhange — einer Entdeckung, die im Phaidros in Verbindung mit der Liebeslehre gemacht worden. An diese knüpft aber gerade das Symposion wieder an und so erscheint es besonders begreiflich, daß eben hier solche Freiheiten auftreten, wie sie der — wenn auch etwas ältere — Phaidon nicht kennt. Alles zusammengenommen scheint also — auch von unserer Grundhypothese abgesehen — kein Grund gegen die Reihung Phaidon — Symposion vorzuliegen.

Viel komplizierter für den Standpunkt unserer Grundhypothese wird die Sache beim Phaidros, was um so bedauerlicher ist, als gerade für ihn auch sonst die relative chronologische Datierung den größten Schwierigkeiten begegnet. Hier können wir nicht, wie früher, ohne weiteres schließen, daß er an das Ende der obigen Reihe zu setzen wäre; stellt man nämlich als Grundthema des Phaidros das Daimonion des Sokrates im Sinne der Einschränkung des Intellektualismus hin, dann gehörte das erst recht zum Gegensatz gegenüber dem aufklärerischen Sophisten, es könnte also der Phaidros an den Protagoras sich anschließen und so

andererseits in dem auf die Rhetorik bezüglichen Teile zum Gorgias hinüberleiten. Aber sollte auch die Anschauung von der Liebe als Heimweh im anderen Teile unseres Dialogs vor der Anamneselehre des Menon gewonnen sein? Das ist nicht sehr wahrscheinlich. Andererseits muß aber vom sachlich philosophischen Standpunkte aus der Phaidros jedenfalls vors Symposion gesetzt werden; da wir aber die Folge Phaidon — Symposion, im Hinblick auf unsere Grundhypothese, zu unterbrechen uns ohne Not nicht entschließen werden, so ergibt sich als späteste (aber auch wahrscheinlichste) Stellung für den Phaidros die zwischen Menon und Phaidon.

Wie Raeder hervorgehoben hat, zeigt der Phaidros eine Reihe von Berührungen schon mit dem Gorgias. Man denke nur an das Seelengericht da und dort; ferner steht die Unterscheidung zweier Begierden, einer angeborenen nach Genüssen und einer erworbenen, die nach dem Besten zielt (in der ersten Rede des Sokrates) im Einklang mit dem Gorgias, wo die Lust und das Gute als die beiden feindlichen Mächte erscheinen. Endlich sind sie durch das gemeinsame Thema nämlich die Auseinandersetzung mit der Rhetorik verbunden, womit da in der Tat folgendes im Zusammenhange steht:

1. Des Phaidros Antwort, der Redner brauche nicht Wahrheit, sondern geläufige Ansichten zu kennen, klingt an des Gorgias Theorie an, daß der Redner auf dem betreffenden Gebiete nicht sachkundig sein müsse und des Sokrates Standpunkt ist übereinstimmend aber mit „größerer Leichtigkeit erreicht und mit Sicherheit behauptet" (Raeder 260) als im Gorgias.

2. Sokrates hatte sich sagen lassen, daß die Rhetorik keine Kunst, sondern ein Produkt der Übung sei — was eine direkte Rückverweisung auf Gorgias zu sein scheint.

Viel interessanter aber als der Zusammenhang mit dem Gorgias ist der mit dem Menon und der deutliche Fortschritt besonders, der sich über ihn hinaus in unserem Dialog zeigt. Zwar nicht allzu viel Gewicht möchte ich legen darauf, daß im Menon mit Nachdruck zwischen Eristik und Dialektik unterschieden wird, wobei jedoch die letztere nur als Kunst sich in einer gebildeten und anständigen Weise zu unterhalten bezeichnet wird, während im Phaidros bereits eine genaue Definition des Dialektikers angegeben ist nämlich als eines solchen, der das Vermögen besitzt, verschiedene Phänomene zusammenzufassen und in eine gegebene

Einheit richtig einzuteilen. Wohl aber scheint mir von allergrößter Bedeutung folgendes: Am Schlusse des Menon kommt Sokrates zur Feststellung, es gebe Staatsmänner, die für ihre Person tüchtig seien, aber andere nicht tüchtig machen könnten. Sie besitzen also die richtige Meinung, die aber nicht an Gründe geknüpft ist, wie sie etwa die Orakelkünder und Poeten besitzen; sie alle sind göttlich und in ihrer Begeisterung schwärmend zu nennen ohne zu wissen, was sie sagen. Hier sehen wir uns offenbar an etwas herangeführt, was mit dem Daimonion des Sokrates im engsten Zusammenhang steht (der unzurückführbare Rest erscheint ja oben bei Sokrates selbst als das Daimonion): Die Aufgabe des denkenden Menschen ist es, so weit als immer nur möglich, die Intuition der Wahrheit zur begrifflichen Erkenntnis zu führen. Allein offenbar könnten wir umgekehrt zur begrifflich geklärten Wahrheit nicht gelangen, würden wir sie nicht in der rechten Richtung suchen oder wüßten wir nicht in Ahnungsform schon, wo die Wahrheit läge. Das ist aber das Thema des Phaidros: Die Entdeckung des edlen Mutes und des Eros als Wahrheitstriebs. Im Gorgias wird nun eine solche Anerkennung der irrationalen Tugend noch nicht angedeutet, der Menon ist also ein notwendiges Zwischenglied zwischen ihm und dem Phaidros. Die Zulassung einer irrationalen Tugend von Menon ist wohl auch der Grund für die gegenüber dem Gorgias so auffallende, abweichende Schätzung des Themistokles und Perikles im Menon. Gomperz sieht allerdings darin einfach eine Zurücknahme des abschätzigen Urteils im Gorgias d. h. also eine Ehrenrettung jener Staatsmänner (schon deshalb müsse übrigens der Menon nach dem Gorgias verfaßt sein), ja er hält dafür, daß diese „Ehrenrettung geradezu den Kern- und Quellpunkt des Menon ausmacht", von ihr aus erkläre sich „der Aufbau des ganzen Gesprächs". Allein der Zusammenhang zeigt, daß es für Platon genügt, wenn allgemein und speziell seitens seiner Unterredner jene Leute für treffliche Staatsmänner (wenn auch nicht gerade von ihm) gehalten werden; ja noch mehr: das, was Platon hier noch aufs höchste schätzt, das begrifflich begründete und darum begründbare und lehrbare Wissen ist jene Tüchtigkeit eines Themistokles oder Perikles doch nicht. Es ist Tüchtigkeit auf Grund glücklichen Vermutens, die nach göttlicher Schickung ohne Überlegung sich einstellt, ähnlich wie bei Orakeldeutern und Sehern.

Nach alledem scheint also der Phaidros einer relativ frühen Zeit anzugehören. Daß es heute kaum jemandem mehr einfällt den Phaidros als allererste Schrift Platons zu betrachten, wie es Schleiermacher noch für „unwiderruflich" hielt, ist selbstverständlich; immerhin könnte er, wie bereits Hermann annahm, die erste Schrift darstellen, die das System in positiver und konstruktiver Weise entwickelt. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß die Einleitung vor der Darstellung der Ideenlehre in unserem Dialog: „Man muß es ja wagen, die Wahrheit zu sagen" dafür spreche; auffallend ist allerdings, daß sprachliche Gründe für eine sehr späte Abfassung zu zeugen scheinen: Seltene Ausdrücke z. T. poetische, die Antwortformeln (Ritter) und die noch geringe Zahl von Hiaten. Diesen Argumenten könnte man aber durch Annahme einer zweiten Redaktion beizukommen suchen, wie es z. B. Gomperz will. Besonders beachtenswert scheinen uns aber die von Natorp betonten speziell auch für den Phaidros notwendigen Einschränkungen in der Anwendung der stilometrischen Methode zu sein. So darf man nicht vergessen, daß Platon in unserem Dialog es geradezu darauf abgesehen hat, es den Stilkünstlern vom Fach, den Rhetoren, gleich- und zuvorzutun, so daß also das Praktische, was später „zu einem festen Merkmal des platonischen Stils" geworden ist, hier auf besonderer Absicht beruhe. Was aber die Antwortformeln betrifft, so könnte deren Mannigfaltigkeit auf die besondere Charakteristik des Mitunterredners Phaidros, des fein gebildeten, stets zur Zustimmung bereiten jungen Mannes berechnet sein und somit wieder zur Gewinnung allgemeiner Schlüsse unbrauchbar sein.

Nun hat aber ein neuerer scharfsinniger Platonforscher (Raeder) auch aus dem Inhalt die späte Abfassung des Phaidros, speziell seine Stellung nach dem Phaidon, Symposion und Staat, zu beweisen sich bemüht und dies veranlaßt uns etwas näher auf die bezüglichen Argumente einzugehen. Wir fangen mit der weitestgehenden Behauptung, den vorgebrachten Gründen für die Priorität des Staates gegenüber dem Phaidros an.

1. Beachtenswert ist, daß im Staate ebenso wie in unserem Dialog die verschiedenen Begierden unterschieden und der Eros als herrschender Trieb in der Seele des tyrannischen Menschen bestimmt wird (9. Buch). Nun wird aber im Phaidros weiterhin (in der 2. Rede) dieser Standpunkt ausdrücklich als verkehrt

bezeichnet (vgl. übrigens Pfleiderer, der auch mehrere wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Staat und der ersten Rede des Sokrates im Phaidros anführt), es scheint sonach unser Dialog gegenüber dem Staat auf ein überwundenes Stadium hinzuweisen.

2. Eine weitere Übereinstimmung besteht in der Lehre von der Dreiteiligkeit der Seele. Nun hat man zwar gemeint, da jene Lehre im Phaidros nur bildlich, im Staat abstrakt dargestellt werde, eben im Phaidros ein Vorstadium für dieselbe sehen zu müssen; allein es kommt auch im Staat (an späterer Stelle) ein symbolisch-bildlicher Ausspruch für die angezogene Lehre vor. Die Seele erscheint hier als Vereinigung von Mensch, Löwe und vielköpfigem Untier. Mit der Unrichtigkeit der Voraussetzung falle aber — so wird argumentiert — eo ipso der auf sie gebaute Schluß.

3. Endlich zeigt der Phaidros in den eschatologischen Mythen mit dem Staate (10. Buch) nächste Verwandtschaft: Vor jeder neuen Inkarnation können die Seelen sowohl in den Himmel als auch unter die Erde geschickt werden. Dabei zeigt sich jedoch auch ein wesentlicher Unterschied in den beiden Werken: Nicht nur befleißigt sich der Phaidros größerer Kürze, sondern vielfach scheint er auch stillschweigende Voraussetzungen zu machen, was alles auf eine Rekapitulation von schon anderwärts Gesagtem hinzudeuten scheint.

Um gleich mit dem letzten Argument zu beginnen: Es wäre ganz gut denkbar, daß vor Abfassung des Phaidros Platon eben erst in diese eschatologischen Vorstellungen sich eingearbeitet hatte und von ihnen ganz erfüllt war; dann kommt es ja nicht selten vor, daß man, weil einem alles noch gegenwärtig ist, sich kürzer faßt, sich förmlich mit Schlagworten begnügt. Etwas ganz anderes wäre es, wenn der Ideenkreis nicht ein fremder, von anderswoher übernommener, sondern selbst erst geschaffener wäre: (eine Unterscheidung, die im gleichen Zusammenhange auch Barwick macht, dessen Abhandlung ich erst, nachdem diese Zeilen geschrieben, kennen gelernt habe; im übrigen sieht er den Grund für die verschiedene Ausführlichkeit darin, „daß die Mythenerzählung in beiden Dialogen ganz verschiedenen Zwecken dient"). Da sind zwar beide Fälle möglich, aber öfter wird dann allerdings der Fall eintreten, daß in der Freude der Entdeckung und Erarbeitung eine eingehendere Behandlung erfolgt als später ein bloßer Rückblick. Doch die Voraussetzung für diese Alternative

ist ja offenbar hier, wo es sich um Herübernahme fremder (optischer) Anschauungen handelt, nicht gegeben. So begreift es sich also, daß Platon, als ihm jene Dinge bereits selbst etwas weiter gerückt waren, sich veranlaßt sah, sie auch sich selbst wieder genauer zurechtzulegen. Dazu kommt endlich, daß die Politeia überhaupt ihrer ganzen Anlage nach zu behaglicherer Breite führen mußte.

Was das zweite Argument betrifft, so hat Raeder damit die bekannte Schlußweise, daß das Bild im Phaidros älter ist als die abstrakte Lehre, nicht erschüttert. Denn die zwei Bilder da und dort unterscheiden sich ganz wesentlich: Das eine (der Wagen mit zwei Rossen), für den Griechen zunächst wohl schon an und für sich näherliegend als das andere, paßt zudem vom künstlerischen Standpunkt aus trefflich in den besonderen Anschauungskreis an der betreffenden Stelle. Man beachte z. B. das Hinreißende und den Zug in die Höhe, ferner den Zusammenhang mit den Flügeln, die abgestoßen werden und später wieder wachsen wollen u. s. f., während umgekehrt das Politeiabild weniger poetisch ist und einen gesuchten oder gekünstelten Eindruck macht, dafür aber freilich den im Phaidros erstmalig erarbeiteten Grundgedanken viel genauer zum Ausdruck bringt. Dieser Grundgedanke ist: Der edle Mut steht zwischen Vernunft und sinnlichem Begehren, mit dem ersten hat er die Einheit und den hohen Wert gemein, mit dem letzten, für den übrigens offenbar das vielheitlich Auseinandergehende charakteristisch ist, hat er nur das Gewaltig-Hinreißende gemein. So ergibt sich also: Nach der von Platon überwundenen Anschauung sind in der Seele nur zwei Wesen vereinigt, der wahre Mensch und das gemeine (etwa schlangenartig gedachte) Tier, das überdies vielköpfig vorgestellt werden muß; nun galt es ein Mittelwesen zu finden, das nur ein edles gewaltiges Tier, wie z. B. der Löwe sein konnte. Dieses Bild konnte sich nur nachträglich finden lassen, während das andere einen Teil oder Ausschnitt aus einer großartigen Vision darstellt, die der begrifflichen Auseinandersetzung vorausgegangen ist, aber dann — selbst ein Beispiel für die erschaute Wahrheit — sehr wohl die Grundlage abgeben kann (auch dem Rhetor) für eine scharf begriffliche Darstellung zum Zweck der Mitteilung an andere. Bezüglich des Vorausgehens des Phaidrosbildes gegenüber der abstrakten Lehre hat Schleiermacher jedenfalls recht. Nur insoweit hat er geirrt, als er meinte, daß die Anwendung jenes Bildes zu pädagogisch-didaktischem Zwecke gebracht wurde vom

Autor, der die Sache selbst bereits begrifflich gefaßt oder gar zuerst in begrifflicher Form gewonnen hätte; hier wird nicht nur der Dichter Platon und die Bedeutung der phantasievollen Intuition für ihn verkannt, sondern auch eine Grundlehre des Dialogs Phaidros selbst ignoriert: Die Wahrheit muß zuerst erschaut werden, bevor sie begrifflich gefaßt werden kann.

So bleibt von allen Argumenten für die Priorität des Staats nur das erste, das freilich auch recht schwerwiegend zu sein scheint. Bedenkt man jedoch, daß in ein so umfangreiches Werk wie den Staat, wie von vornherein anzunehmen ist, offenbar manche ältere Entwürfe hineingearbeitet erscheinen, so liegt auch hier der Ausweg nahe, daß eine ältere Anschauung wie die vom Eros als herrschenden Trieb in der Seele der Tyrannen unkorrigiert ihren Eingang gefunden haben mag. Raeder hat weiter den Versuch unternommen, die Priorität des Phaidon vor dem Phaidros zu beweisen; die vorgebrachten Gründe sind folgende:

1. „Im Phaidros erscheint der Unsterblichkeitsbeweis mit viel größerer Kürze, Schärfe und Präzision als im Phaidon". Ferner

2. die Idee von der Beflügelung der Seele und der Erkenntnis einer Welt „oben" durch sie findet sich auch im Phaidon, wo es heißt: Die Menschen wohnen unter dem Luftmeer, während die wirkliche Welt oben ist und nur dann von ihnen erkannt wird, wenn sie beflügelt werden und sich über die Oberfläche erheben wie fliegende Fische einen Augenblick über das Meer. Endlich:

3. auch im Phaidon (vgl. übrigens auch Gorgias) findet sich eine Schilderung des letzten Gerichtes, sowie seiner Wirkungen auf die Seelen und der nachfolgenden Wanderungen.

Allein diese sämtlichen Argumente vermögen kaum etwas zu beweisen. Zunächst läßt sich doch aus den zwei letzten überhaupt nichts bezüglich der Reihenfolge schließen; das Bild von den geflügelten Fischen (für den an der See lebenden Griechen an sich sehr naheliegend) könnte natürlich älter als das von den geflügelten Rossen sein, doch ist das Umgekehrte offenbar nicht weniger möglich. Bedenkt man aber, daß die Phaidrosphantasie als Glied einer umfassenden Vision zu nehmen ist und durch diese bedingt erscheint, so ist doch wahrscheinlicher, daß das dürftigere Bild einen Nachklang oder eine Reminiszenz darstellt.

Was aber vollends das erste Argument betrifft, so folgt aus ihm eher gerade das Umgekehrte. Zwar ist der Unsterblichkeitsbeweis des Phaidros allerdings bedeutend kürzer, aber auch viel ärmer; zudem ist er nicht original-platonisch, vielmehr der älteren Naturphilosophie entlehnt und entspricht dem bereicherten, echt platonischen Seelengehalt gar nicht. Es handelt sich bei ihm um die Seele als Lebensprinzip — ein Moment, das von Platon im Phaidon ja auch aufgenommen, aber in seine Ideenlehre kunstvoll hineingearbeitet erscheint. Freilich ist der Beweisgang im Phaidon ungleich komplizierter; jedoch von geringerer Schärfe und Präzision zu sprechen bei diesem kunstvollen, feingearbeiteten Beweisgebäude erscheint geradezu unverständlich. Es dürfte kaum zu weit gegangen sein, wenn wir behaupten: Würde selbst zur Tatsache erhoben sein, daß der Phaidros jünger sei als die Konzeption des Phaidon — den Unsterblichkeitsbeweis dort müßte man dann aus einer älteren Periode des Denkens unbegreiflicherweise hier herübergenommen betrachten!

Am paradoxesten erscheint — vom inhaltlichen Standpunkte aus — der Versuch, unseren Dialog als dem Symposion nachfolgend aufzeigen zu wollen, wie dies Raeder ebenfalls erschließen will. Und zwar stützt er sich zunächst 1. auf die Berührung beider Schriften im Liebesthema. Zwar könnte man meinen im Symposion ein höheres Stadium vor sich zu haben, insofern im Phaidros nur die Knabenliebe und die Liebe wieder bloß durch Schönheit erweckbar dargestellt, während im Symposion ganz allgemein die Liebe behandelt werde und als ihr Zweck die Zeugung im Schönen erscheine. Allein auch im Symposion sei der eigentliche Gegenstand der Liebe das Schöne an sich und dies sei gerade der Ausgangspunkt des Phaidros, wo überdies das Schöne nur als eine von vielen Ideen erscheine; also liege im Phaidros ein Hinausgehen über das Symposion vor.

2. Desgleichen habe man zu Unrecht darauf hingewiesen, daß der Eros im Phaidros als Gott bezeichnet, im Symposion dies aber ausdrücklich berichtigt und er im Gegensatz zur üblichen Auffassung als ein Dämon, d. h. als ein Mittleres zwischen Gott und Mensch bestimmt werde. Dies sei wohl deshalb nicht beweisend, weil Platon im Symposion „durch den ganzen Plan des Werkes veranlaßt war, eine gegen den Sprachgebrauch streitende Unterscheidung aufzustellen", allein sich damit nicht verpflichtete sie für alle Zeiten festzuhalten, vielmehr sie fallen

lassen konnte, wo der Unterschied gleichgültig war, wie dies z. B. auch im Politikos zu bemerken ist.

Diesen Erwägungen gegenüber muß folgendes beachtet werden: Wenn überhaupt die Berührung im Liebesthema etwas gegen das Nachfolgen des Symposion beweisen soll, so müßte man sagen, im Symposion liege der allseitig entwickelte Gegenstand vor, während die dort gewonnene Anschauung im Phaidros nur zur Illustrierung eines anderen Themas diene. Allein es handelt sich hier eben doch nicht um eine bloße Belegung durch irgendein Beispiel, sondern — wie wir sahen — um einen inneren Zusammenhang. Und jedenfalls von einem Hinausgehen über die Liebesanschauung des Symposion im Phaidros kann nicht die Rede sein.

Was aber das zweite Moment betrifft, so hat man, ganz abgesehen davon, daß die Erwägung Raeders hier etwas entschieden Gezwungenes besitzt, wohl zu beachten, daß, was offenbar hier sehr bedeutsam ist und worauf schon oben (S. 87f.) hingewiesen wurde, die Dreiheit der Unterscheidung des Symposion in Götter, Dämonen und Menschen der Dreiteilung der Seele korrespondiert: Der Vernunft entspricht das Göttliche, dem edlen Mut mit dem Eros das Dämonische und dem sinnlichen Begehren das Menschlich-Allzumenschliche. Die psychologische Dreiteilung tritt aber vor dem Phaidros gar nicht auf, und damit stimmt es sehr gut, daß gerade hier noch der Eros einfach als Gott bezeichnet wird, denn noch war die dort vorgetragene Seelenlehre zu neu, als daß sie eine solche Übertragung hätte erfahren können.

Die vorgebrachten, aus dem Inhalte gewonnenen „Gründe" für ein Nachfolgen des Phaidros gegenüber dem Symposion scheinen uns sonach ebenso hinfällig zu sein, wie die für seine Posteriorität gegenüber dem Phaidon. Wir haben sonach keine Veranlassung von unserem Ergebnis abzugehen, wonach der Phaidros als den beiden Dialogen Phaidon und Symposion vorausgehend zu betrachten ist, womit dann eo ipso auch die zeitliche Priorität gegenüber der Politeia festgelegt erscheint.

Übereinstimmung mit unserer Einreihung des Phaidros zeigt übrigens auch die Barwicks, auf dessen Arbeit wir erst nachträglich aufmerksam wurden. Er hat namentlich gegen v. Arnim die Priorität des Phaidros gegenüber Symposion, Phaidon und Euthydem mit sehr beachtenswerten Argumenten vertreten; das

Bedeutsamste dürfte wohl der Hinweis sein, daß die (im Phaidon behauptete) Einfachheit der Seele weder eine höhere Stufe der Einsicht darstelle gegenüber der Mehrteiligkeit der Seele, wie man sonst oft annahm, noch aber daß überhaupt die Unsterblichkeit die Anschauung von der Mehrteiligkeit ausschließen könne, insofern auch im Phaidon selbst die Mehrteiligkeit der Seele vorausgesetzt werde. Auch befindet sich die Seelenlehre des Phaidros nicht auf gleicher Stufe wie die des Phaidon, Kratylos, Politeia und Timaios und könnte somit nur nach oder vor dieser ganzen Schriftenreihe gesetzt werden; da das erste jedoch unmöglich, so bleibe nur das letzte, d. h. das Vorausgehen als annehmbar übrig. Der Beweis liegt im folgenden: Nach jener Schriftenreihe geht übereinstimmend nur die von allen Leidenschaften und Begierden gereinigte Seele des wahren Philosophen ein in die himmlischen Regionen; nach dem Phaidros dagegen geht die Seele dessen, der dreimal hintereinander das Leben eines Philosophen oder Liebhabers des Schönen, der Kunst oder dgl. gewählt hat, wieder dahin zurück, woher sie gekommen ist. Da aber auch die beste menschliche Seele (im Gegensatz zu der göttlichen), und sonst um so mehr jede, die nur etwas über den Himmelsrücken hinausgelangt ist und deshalb die nächsten 10000 Jahre nicht in die Leiblichkeit hinabsinkt, noch immer als von Lüsten und Begierden durchtobt dargestellt wird, so steht ihre Rückkehr in die himmlischen Regionen mit dem in der obengenannten, mit Phaidon anhebenden Schriftenreihe vorgetragenen Kodex in direktem Widerspruch.

Noch steht die Einreihung der Dialoge Menexenos, Euthydemos und Kratylos in unsere Grundreihe aus. Zwar kann sich, wie wir sahen (vgl. III. Kap.), unsere Hypothese auf diese Schriften direkt nicht erstrecken; immerhin wollen wir ihre Einordnung der Vollständigkeit halber in unsere bisher gewonnene chronologische Reihe nicht unterlassen, um so mehr, als die durch unsere Hypothese bedingte teilweise neue Auffassung der für uns in Betracht gekommenen Dialoge indirekt auch wieder Licht fallen lassen dürfte auf die Einreihung jener anderen Werke. Das Leitmotiv bei der Einordnung dieser polemisch gerichteten Dialoge muß auf Grund der Annahme unserer Hypothese der Gedanke bilden, daß Polemik oder Negation bei Platon, wie übrigens bei schöpferischen Geistern überhaupt, den positiven Positionen immer nachfolgt, und ferner die Voraussetzung, daß

innerhalb der Negation wieder die Satire der ernsten Polemik eher nachfolgt als vorausgeht. So bedarf es nun nur der Feststellung des eigentlichen Sinnes jener Dialoge. Was zunächst den Menexenos betrifft, so herrscht diesbezüglich kein Zweifel: Er stellt eine durch ein selbst vorgetragenes Musterbeispiel erzielte Verspottung der Rhetoren, speziell der Leichenredner, im Sinne der Schmeichelredner dar und ist somit jedenfalls nach dem eben angedeuteten Kriterium jünger als der Gorgias. Interessant ist nur der Schluß des Dialogs, wo plötzlich ernste platonische Gedanken auftreten: Die Toten lassen ihren Kindern sagen, sie sollten sich ein Beispiel an ihnen nehmen, und ihrerseits ein solches wieder ihren Nachkommen geben; sie lassen ferner den Eltern sagen, nur wenn sie sich in ihrer Trauer maßvoll und tapfer zeigten, würde man auch ihre gefallenen Söhne für wahrhaft tapfer halten. Zugrunde liegt hier offenbar die Anschauung des Gorgias, das Leben ist der Güter Höchstes nicht, ferner aber auch die des Menon, daß man von den Söhnen auf die Eltern schließen könne. Endlich ist dieser Schluß als Gegenstück zur Loslösung der praktischen Tüchtigkeit von der begrifflichen Erkenntnis (im Menon) in dem Sinne zu betrachten, daß es Tüchtigkeit auch ohne diese gibt. Durch den formell (wenn auch inhaltlich nicht) ebenso gut dem Vorausgegangenen sich anfügenden Schluß hat Platon wohl zeigen wollen, daß man selbst innerhalb des rhetorischen Schemas tiefe Gedanken auszusprechen vermöge, was offenbar eine Vordeutung auf den Phaidros darstellt, wird doch in diesem uns wahre, edle Rhetorik vorgeführt. Es kann also kaum ein Zweifel bestehen, daß dem Menexenos seine richtige Stelle zwischen Menon und Phaidros anzuweisen ist.

Wie der Menexenos jedenfalls dem Gorgias erst nachgefolgt sein wird, so gilt dies analog vom Euthydemos im Verhältnis zum Phaidros: War hier positiv über die bloße Begriffskunst hinausgegangen worden, so sollen im Euthydemos in Hinblick auf die Megariker und z. T. auf Antisthenes die Kehrseiten einer Begriffskunst in Form einer Satire (einen „dialektischen Fastnachtschwank" nennt Gomperz den Euthydem) drastisch aufgewiesen werden — der Begriffskunst, die um ihrer selbst willen getrieben wird, im Gegensatz zu der sokratischen, die im Dienste ethischer Auf- und Abklärung betrieben wird. Übrigens mag Raeder recht haben, daß der Euthydem speziell gegen Isokrates

gerichtet sei. Isokrates hatte Platon in der Helene, vielleicht auch in der Rede gegen die Sophisten angegriffen, dabei ihn freilich von Antisthenes nicht reinlich gesondert. Platon will also vor allem sich (resp. die richtig gefaßte sokratische Methode!) von der Methode des Antisthenes als himmelweit verschieden aufzeigen und er macht somit — was übrigens schon Schleiermacher erkannt hat — eigentlich Front gegen zwei Seiten, gegen die Eristiker und gegen die Redeschreiber wie Isokrates; oder vielmehr es kommt ihm darauf an, den tieferen Grund der Differenz zwischen ihrem und dem sokratischen Verfahren hervortreten zu lassen und Antwort auf die Frage zu geben: Inwiefern ist ein so enormer Unterschied möglich? Platon läßt auch hier Sokrates die Antwort geben: Nicht auf Güter und Fertigkeiten als solche kommt es an, sondern auf ihren richtigen Gebrauch. Oder tiefer erfaßt: Das Begriffswissen kann für die Ethik nur dann ausschlaggebend sein, wenn das Reich der Begriffe selbst ethisch zentriert ist — ein Hinweis auf das Gute als Zentralidee oder als Sonne der Ideen! Der einseitige Sokratiker Antisthenes hat eben Platon notwendig darauf gestoßen oder aber darin bestärkt, daß eine Begriffsethik unmöglich sei, wenn die Begriffe nicht etwas Ethisch-Metaphysisches im Sinne eben der Ideen sind oder — psychologisch gewendet — das Erkennen nicht im Dienste eines sittlich gerichteten Grundtriebs steht.

Was endlich den Kratylos betrifft, so zeigt er ziemlich enge Berührungen mit Euthydem, wie auch Ritter hervorhebt. Der ähnliche Ton, nämlich die bis zum mutwilligsten Spott gesteigerte Ironie, ferner der Umstand, daß an beide der Theætet anknüpft und in beiden Antisthenes bekämpft wird. Der wesentliche Kerngedanke unseres Dialoges ist: Das Erkennen kann nicht der Sprache entnommen sein, denn sie ist höchstens z. T. auf Grund der Natur der Dinge unwillkürlich in uns entstanden, zum anderen Teil aber willkürlich, sinnvoll gewählt und setzt also schon Erkenntnis voraus. Erkenntnis der Dinge wäre aber unmöglich, wenn wirklich alles im Fluße sich befände. Ja, überhaupt wäre so etwas wie ein steter Wandel unmöglich, wenn es nicht ein Etwas als Bleibendes gäbe; in diesem Bleibenden sind die veränderlichen Dinge ihrer Existenz sowohl wie ihrer Erkenntnis nach verbürgt. Jedenfalls stehen sich also wohl auch zeitlich die beiden Dialoge Euthydem und Kratylos ganz nahe, und zwar scheint der zweite jünger als der Erstgenannte zu sein,

dieser aber frühestens nach dem Phaidros verfaßt. Darnach würde also sich die Folge: Gorgias, Menon, Menexenos, Phaidros, Euthydemos, Kratylos, Phaidon ergeben. Doch wäre es auch möglich, daß Euthydemos und Kratylos dem Phaidon nicht vorausgegangen und somit beide ihm bzw. dem Symposion erst nachgefolgt wären, was eine größere zeitliche Nähe zum Theætet bedeuten würde — ein Umstand, der auch wieder manches für sich hätte.

Mit Benützung der eben festgestellten Reihe und der oben gewonnenen Stellung des Symposion im Verhältnis zum Phaidon läßt sich unsere Grundreihe endlich folgendermaßen erweitern: Charmides, Protagoras, Gorgias, Menon, Menexenos, Phaidros, Euthydemos, Kratylos, Phaidon, Symposion — eine Folge, die mit der Politeia (abgesehen vom ersten Buch) zusammen die Gesamtheit der die ursprüngliche platonische Metaphysik entwickelnden Werke darstellt. Ihnen vorangegangen sind die sokratischen, höchstwahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Meisters geschriebenen Dialoge Laches, Politeia (I. Buch), Lysis, Hippias und Euthyphron, sowie die wohl bald darauf verfaßten zwei Werke Apologie und Kriton. Der Politeia gefolgt sind der Theætet und die sogenannten Alterswerke, über deren Folge heute wohl vollkommene Einstimmigkeit besteht: Parmenides, Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias, Nomoi. Überblicken wir zum Schlusse die so sich ergebende Gesamtfolge der 25 resp. (wegen Doppelzählung der Politeia) 26 als echt betrachteten Werke Platons, so gliedern sie sich unsrer Auffassung zufolge zwanglos in folgende fünf (oder drei) Gruppen:

1. Die sokratischen (Jugend-)Dialoge bis Euthyphron inklusive reichend (Laches, Lysis, Hippias, Euthyphron);

2. a) die die platonische Metaphysik vorbereitenden bis Menexenos ([Apologie, Kriton,] Charmides, Protagoras, Gorgias, Menon, Menexenos);

b) die sie ausbildenden und nach allen Seiten beleuchtenden Werke vom Phaidros bis zur Politeia (Phaidros, Euthydemos, Kratylos, Phaidon, Symposion, Politeia);

3. a) die Werke des Rückblicks auf die gewonnene Metaphysik und die ihrer Umbildung gewidmeten bis zum Politikos (Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos);

b) die Werke der neugestalteten, definitiven Philo-

sophie Platons vom Philebos bis zu den Nomoi (Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi).

In der ersten Gruppe ist Sokrates in Wahrheit der alles beherrschende Gesprächsleiter, ohne daß aber seine Persönlichkeit als solche irgendwie in den Vordergrund tritt: In der zweiten, die Hälfte aller Werke enthaltenden Gruppe, ist dies letzte gerade in hervorragendem Maße der Fall mit Ausnahme der drei Schriften Menexenos, Euthydemos und Kratylos, die übrigens zum Teil sachlich, wenn auch nicht zeitlich dem Rückblick, also schon der dritten Gruppe zuzurechnen wären. In der dritten Gruppe endlich spielt Sokrates überhaupt keine Rolle mehr, höchstens die des rein formellen Gesprächsleiters. (Dabei trifft auf das Endwerk der ersten und zweiten Gruppe — Euthyphron und Politeia — je die Charakteristik bereits der folgenden Gruppe zu.) Daß die so begründete Dreiteilung des ganzen Corpus der platonischen Schriften sich besonderer Beachtung empfiehlt, wird wohl kaum zu bezweifeln sein. Hält man aber damit zusammen, daß sie sich zugleich mit den drei Hauptstadien in der Entwicklung der platonischen Philosophie deckt: Metaphysikfreie (sokratische) Periode, Stadium der Entwicklung und Ausgestaltung einer (selbständigen) Metaphysik, Periode der Kritik samt Um- und Neubildung derselben, so dürfte man sich der Zustimmung zu unserer Grundhypothese wohl kaum entziehen können — wenigstens in dem allgemeinsten Sinne, als sie sokratische Persönlichkeit und platonische Metaphysik in einen unaufhebbaren Zusammenhang bringt.

Schlufswort.

Werfen wir zum Schlusse noch die Frage nach dem Grundcharakter der platonischen Philosophie, d. i. der Ideenlehre, auf: Stellt sie Metaphysik oder Erkenntnistheorie dar, Dogmatismus oder Kritizismus, objektiven oder kritischen Idealismus? Oder um uns von der starren Terminologie zu befreien, die stets leicht mißverständlich wirkt: Will Platon Sein und Erkennen aus

gemeinsamer Wurzel entsprossen aufzeigen oder aber das Sein als geradezu an Erkenntnis geknüpft darstellen, wieder etwas anders ausgesprochen: Sind die Gegenstände der Erkenntnis für ihn gegeben oder aber aufgegeben, derart daß diese Aufgabe auch prinzipiell einer abschließenden Lösung nicht fähig ist? Im ersten Falle wären Platons Ideen begrifflich-geistige Wesenheiten, irgendwie zu erkennende Gegenstände, im anderen müßten sie Verknüpfungsgesetze des Denkens oder Methoden des Erkennens darstellen; hier könnten mit Platon aus der Reihe der neueren Denker als geistig verwandt nur Kant und Fichte, dort Leibniz, Schelling, Fechner und v. A. zusammengestellt werden. Bis vor kurzem hat seit Aristoteles wohl kaum jemand Platon anders verstehen zu müssen gemeint, als in diesem dogmatisch-metaphysischen Sinn. Erst seit der Neubelebung des Kantschen Idealismus und speziell der so verdienstvollen Herausarbeitung des Kritizismus aus demselben seitens der sogenannten Marburger Schule ist die andere Deutungsweise aufgetaucht und mit aller Energie von einem Mitglied dieser Schule (Natorp) durchzuführen unternommen worden. So ist zu den vielen anderen Platonfragen die weitere hinzugekommen: Ist der Platonismus objektiver Idealismus oder aber Kritizismus?

Wir meinen nun, auch auf diese Frage vermöge unsere Grundhypothese Licht fallen zu lassen. Wenn sich Platons Lehre unter dem Gesichtspunkt auffassen läßt: Wie ist eine Erscheinung wie die des Sokrates möglich? und wenn man weiter annehmen darf, daß dieser für Platon das Symbol aller Philosophie gewesen, dann scheint es fast, als ob jene Recht hätten, für die Platons Ideenlehre der reine Kritizismus im Sinne Kants ist. Denn jene Frage könnte dann auf die echt Kantische Form gebracht werden: Wie ist Philosophie möglich? Und der Platonismus als Antwort auf diese Frage müßte dann als eine „Philosophie der Philosophie" bezeichnet werden — Kantischer Kritizismus in optima forma. Wer dächte hier nicht sogleich an das Fundamentalwissen des Charmides, das als Wissen des Wissens erkannt wurde? Nun — es ist ja auch kein Zweifel, daß Platons Philosophie gewaltige kritizistische Elemente oder Ansätze in sich enthält; eine andere Frage ist nur die, ob seine Lehre mit einem Kritizismus identifiziert werden kann und zwar in dem Sinne, ob einmal neben den kritizistischen nicht noch andere Elemente festgehalten bleiben, dann ob die

kritizistischen Ansätze bei Platon selbst auch bereits zur allseitigen Entfaltung gelangen.

Um hierauf Antwort zu erhalten, wollen wir nun wieder zu unserer Grundhypothese zurückkehren. Wenn wir oben sagten, Sokrates war für seinen Bewunderer offenbar das Symbol oder die Verkörperung der Philosophie, so kann sich das doch nur auf einen Teil — wenn wir so sagen dürfen — des Phänomens Sokrates beziehen, nämlich auf den Inbegriff der sokratischen Überzeugungen. Und einen so gewaltigen Anteil an der Sokratität diese zwar nicht umfangreiche, aber gewaltige Summe von Anschauungen und Überzeugungen auch darstellen mag, jenes Phänomen ist doch weit umfassender; unablösbar von ihm ist das Wirken und Verhalten sowie das Schicksal des edlen Weisen von Athen. Und auf alles das erstreckt sich — wie wir in der Tat sahen — Platons Versuch einer philosophischen Rechtfertigung seines Helden. Damit ist aber gesagt: Nicht nur ewige (zeitlose) und allgemeine Wahrheiten, sondern auch zeitbestimmte besondere Tatsachen galt es ihm philosophisch zu fundieren; zu dieser letzten Aufgabe kann aber keinerlei Erkenntnistheorie ausreichen. Wer sich auf wahrhaft kritisch-idealistischen Standpunkt stellt, muß auf Begründung besonderer Tatsachen verzichten; wer dies umgekehrt nicht tun will, sieht sich notwendig zu einer Metaphysik gedrängt — und so ist es auch bei Platon gewesen! Ja noch mehr. Eben weil seine Philosophie in ihrer Entwicklung bis zur Politeia an eine lebendige Persönlichkeit anknüpfte, so bog sie selbst in jenem Teil, wo sie auf die ewigen Wahrheiten sich bezog, infolge eben des Zusammenhangs dieser Wahrheiten mit ihrem persönlichen Träger aus dem rein kritisch-erkenntnistheoretischen oder rein logischen Fahrwasser ins anthropologisch-psychologische ab, um im metaphysischen zu münden. Weil z. B. das logische Apriori die tatsächliche Methode des Sokrates ermöglichte, so mußte oder konnte zum mindesten es — psychologisch an dieser im Menon aufgezeigt — auch selbst eine psychologische Färbung gewinnen. Und so erscheint denn auch bei Platon das Apriori tatsächlich psychologisch gefärbt, und somit nach zeitlicher Kategorie geformt; was aber in gewissem Sinne zeitlich bestimmt und doch nicht ins Empirische (weil nicht in eine gegebene Zeitreihe) fallen soll, kann nur als vorzeitlich-metaphysisch aufgefaßt werden. So verwandelt sich das logische Apriori naturgemäß in ein historisch-transzendentes Apriori, das

logische Bestimmtsein der empirischen Inhalte in ein psychologisches Bestimmtwerden des im Leben Erfahrenen durch Gedächtnisspuren aus einer diesem Leben vorausgegangenen seelischen Seinsweise.

Zu einem solchen Ergebnis stimmt vollends Sokrates' Wertung des Lebens angesichts seines Todes. Schien doch mit der Lehre: Das Leben ist der Güter Höchstes nicht, ja der Tod, im Verhältnis zu dem das Leben nur eine Vorbereitungsstufe darstellt, ermöglicht dem Philosophen erst die volle Betätigung — geradezu die Notwendigkeit gegeben, das tiefer dringende philosophische Werden und Erkennen vom Leben ganz abzurücken und auf ein übersinnliches, ein Jenseits-Reich zu beziehen — kurz einen metaphysischen Dualismus zu begründen. Allerdings vermochte dieselbe Quelle, die hier den Dualismus hatte einströmen lassen, auch wieder eine Vereinigung der beiden Arme herbeizuführen. Diese Quelle war die anthropologische, durch Anknüpfung an Sokrates gegebene Orientierung der platonischen Metaphysik. Denn dem Gegensatz von Leben und Tod, oder besser von sinnlichem und übersinnlichem Leben, entsprach psychologisch der Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft. Indem nun Platon wieder am Menschen Sokrates und seinem Daimonion zunächst die psychologische Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft hatte überbrückt gesehen, kam auch Wirklichkeit und Idee wieder zur Berührung: Aus der Transzendenz oder Jenseitigkeit der Ideen wurde Immanenz oder Durchdringung der gegebenen Welt durch sie.

Daß durch die Entdeckung des dritten Seelenteils und den dadurch erst ermöglichten Ausbau der Eroslehre die Kluft zwischen der sinnlichen Erscheinungswelt und der übersinnlichen Ideenlehre überbrückt wurde, liegt ja wohl klar zutage. Bedenkt man aber weiter, daß die Eroslehre zugleich Platons Ästhetik darstellt, so drängt sich der Vergleich Kants mit Platon bezüglich der Stellung der Ästhetik auf. Wer erinnert sich hier nicht, daß Kants Lehre vom Schönen in der Kritik der Urteilskraft eine Brücke schlägt zwischen der erkennbaren Erscheinungswelt in der Kritik der reinen Vernunft und dem übersinnlichen Reich der Freiheit, das die Kritik der praktischen Vernunft erschließt. Aber noch mehr: Auch hier (bei Kant) haben wir die Zuordnung der drei Sphären der Kausalität, des Zweckmäßigen inkl. Schönen und der Freiheit zu den drei psychischen Grund-

funktionen des Erkennens, Fühlens und Wollens, wobei das Fühlen auch in Wahrheit als eine Art Mittelding zwischen den beiden anderen Funktionen erscheint. Freilich ein großer Unterschied ist dabei nicht zu verkennen: Bei Kant ist diese Zuordnung zum Psychologischen erst nachträglich erfolgt und entbehrt daher auch einer gewissen Künstlichkeit nicht, bei Platon hat die psychologische Erkenntnis tatsächlich, wie wir gesehen haben, den Ausgangspunkt gebildet für die psychologisch erweiterte metaphysische Konstruktion, die sich so ganz ungezwungen an Stelle rein logischer Feststellung gesetzt hat.

Übrigens ist auch eine förmliche Probe auf die oben gegebene Erklärung jener Abbiegung aus dem Logischen ins Metaphysische bei Platon leicht möglich, indem wir die Sache von der Kehrseite her betrachten. Ist jene Abbiegung ins Psychologisch-Metaphysische durch die Verknüpfung platonischen Denkens mit der Persönlichkeit des Sokrates bedingt, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß mit dem Zurücktreten jener Person alsbald die rein logische Richtung wieder klarer hervortritt. Nun erinnern wir uns: Nachdem die Persönlichkeit, das Leben und Sterben des Sokrates bei seinem Jünger nach allen Seiten ihre philosophische Rechtfertigung gefunden hatte und dieses Problem für ihn sozusagen erledigt war, da hält er zunächst Rückschau, sodann auf Grund solchen Rück- und Überblickes scharfes Gericht über seine eigene Leistung. Es geschieht dies in den Werken Theætet, Parmenides, Sophistes und Politikos, in welchen denn auch des Sokrates Person vollständig zurückgetreten oder ganz verschwunden ist. Gerade diese Werke sind es aber auch, auf die sich in erster Linie jene stützen können, ja müssen, die den Platonismus als erkenntnistheoretischen Kritizismus erscheinen lassen wollen.

Doch auch in dieser zweiten (oder dritten, wenn wir die Jugendperiode als rein sokratisch hinzuzählen) Periode ist Platon dabei nicht stehen geblieben; ein zweites Mal zeigt sich die Abbiegung ins Metaphysische und zwar im Philebos und Timaios. Was mag wohl hier der Grund gewesen sein? Offenbar das mehr und mehr hervortretende religiöse Bedürfnis des alternden Platon, der sich bei einem Sein als bloßer gesetzmäßiger Verknüpftheit nicht beruhigen konnte, dieses vielmehr verankert wissen wollte in konkreterer Art, in einer lebendigen Wesenheit. So drängt sich auch hier wieder der Vergleich mit Kant auf, der

mit dem Erkennen zugleich den Glauben begründet wissen wollte. Und diese mehrfache Vergleichsmöglichkeit ist kein Zufall. In der Tat ist die Ähnlichkeit zwischen den beiden Geistesheroen eine viel tiefergehende und umfaßendere. Dies erkannt und mit allem Nachdruck betont zu haben, ist ein unleugbares Verdienst der Marburger Schule, speziell der Platonforschung Natorps. Aber damit ist durchaus noch nicht zugegeben, daß der Platonismus reiner Kritizismus sei; denn übersehen wir nicht: Auch die Lehre des historischen Kant ist nicht reiner Kritizismus, sondern zum guten Teile Metaphysik. Gewiß wird man bei Kant (im Unterschied von Platon) von mehr als bloß kritizistischen Elementen sprechen müssen, man wird etwa von einem nur nicht bis zum Ende geführten, in engster Verschlingung mit Metaphysik entwickelten Kritizismus zu reden haben. Auch besteht darüber wohl kein Zweifel, daß in diesem Kritizismus Kants wahre Bedeutung liegt und uns, wenn wir nur nicht objektive Geschichte der Philosophie zu treiben haben, die Aufgabe obliegt, diesen Kritizismus aus seiner Verschlingung zu lösen, das Dornröschen zu wahrem Leben zu erwecken. Und ganz Ähnliches findet auch auf Platon Anwendung. Halten wir nur stets die beiden Standpunkte auseinander, den des Historikers und den des philosophischen Systematikers, der auch die großen historischen Vertreter der Philosophie jeweils nur darauf hin betrachtet, was er aus ihnen zur Förderung seiner eigenen Anschauung zu entnehmen vermöge. Dann kann für uns kein Zweifel bestehen, wie wir die gestellte Frage nach dem Grundcharakter der platonischen Philosophie zu beantworten haben. Wir werden sagen: Für den Historiker ist Platon vor allem der Metaphysiker und muß es bleiben, der Lehrer eines objektiven Idealismus; für den Systematiker ist es möglich und höchst anregend, wenn auch viel schwieriger als bei Kant, Platon rein als erkenntnistheoretisch gerichteten Denker zu betrachten und aus seiner Lehre einen reinen Kritizismus herauszulösen.

G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Siegel, Carl

Platon und Sokrates

B
395
.S55